انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

دانشگاه تهران
تهران - ایران

مصنفات

غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

جلد اول

کتاب اول تا کتاب دهم

به کوشش

عبدالله نورانی

تهران ۱۳۸۶

بسم الله الرحمن الرحیم

دانشگاه تهران
تهران - ایران

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۳۴)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۶

مصنفات

غیاث الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی

جلد اوّل

کتاب اوّل تا کتاب دهم

به‌کوشش

عبدالله نورانی

تهران ۱۳۸۶

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۴۶۷

مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی (ج ۱)
به کوشش: عبدالله نورانی
مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۵ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی پارسیان □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی

سرشناسه	دشتکی، منصوربن محمد، ۸۶۶-۹۴۸؟ق.
عنوان و پدیدآور	مصنفات: غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی / عبدالله نورانی.
مشخصات نشر	تهران: دانشگاه تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	۲ ج.
فروست	سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب. زیر نظر و اشراف دکتر مهدی محقق؛ ۳۴. سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۴۶.
شابک	: 978-964-528-109-8: (ج. ۱): ؛ 978-964-528-108-1
وضعیت‌فهرست‌نویسی	فیپا
یادداشت کلی	این همایش در تاریخ ۹-۷ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ در اصفهان توسط دانشگاه تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها وانجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شده است.
مندرجات	ج. ۱. کتاب اول تا کتاب دهم. ج. ۲. کتاب یازدهم تا کتاب بیستم.
عنوان دیگر	همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب (اصفهان: ۱۳۸۱)
موضوع	فلسفه اسلامی — متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده	نورانی، عبدالله
شناسه افزوده	محقق، مهدی، ۱۳۰۸ -
شناسه افزوده	همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی درشرق و غرب (۱۳۸۱؛اصفهان).
شناسه افزوده	انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
رده‌بندی کنگره	BBR /آ۲ ۱۳۸۶
رده‌بندی دیویی	۱۸۹/۱
شمارهٔ کتابخانهٔ ملّی	۱۰۲۹۸۳۸

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی‌عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰
تلفن: ۳-۵۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱

شابک دورهٔ دوجلدی: ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۸-۱۰۸-۱ ISBN : 978-964-528-108-1
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۸-۱۰۹-۸ ISBN : 978-964-528-109-8

قیمت: ۶۵۰۰۰ تومان

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۲ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۱.

۴ـ **مرآة الأزمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۶ـ **مصنّفات میرداماد** (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲.

۹ـ **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۰ـ **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۲ـ **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.

۱۴ـ **الرسالة الشرفية فی تقاسیم العلوم الیقینیة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۵ـ **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۶ـ **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۳.

۱۷ـ **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام**، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان، تهران ۱۳۸۳.

۱۸ـ **الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۹ـ **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدین محمد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.

۲۰ـ **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی، تهران ۱۳۸۳.

۲۱ـ **هادی المضلّین**، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.

۲۲ـ **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.

۲۳ـ **علوم محضه از آغاز صفویّه تا تأسیس دارالفنون**، گرد آورنده دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۴.

۲۴ـ **نبراس الهدی**، تألیف حکیم متأله حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران ۱۳۸۴.

۲۵ـ **حکمةالعین نجم الدّین دبیران کاتبی قزوینی**، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.

۲۶ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۷ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۸ـ **الافق المبین**، میر محمد باقر بن محمّد حسینی استرآبادی (مصنّفات میرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۲۹ـ **نهایةالظهور در شرح هیاکل النّور سهروردی**، علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی، با مقدّمه و تصحیح و تحقیق محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۰ـ **اوامر و نواهی**، با ترجمهٔ مقاله‌ای از پروفسور روبرت برونشویک و فرهنگ

اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۵.

۳۱ـ **حکمت الهی در متون فارسی**، گردآوری و تصحیح استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۳۲- **مجموعهٔ رسائل عرفانی**، علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، با مقدّمه، تصحیح و تحقیق ملیحه کرباسیان و محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۳- **گفتگوی ادیان**، مجموعه مقالات کنگرهٔ بزرگداشت پروفسور عبدالجواد فلاطوری، گردآورنده مرتضی حاج حسینی و محمّد نوری به انضمام سیری در زندگی علمی پروفسور دکتر عبدالجواد فلاطوری، از مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۶.

۳۴- **مصنفات غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی**، جلد اوّل (کتاب اول تا کتاب دهم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

۳۵- **مصنفات غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی**، جلد دوم (کتاب یازدهم تا کتاب بیستم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.

فلسفه در جهان اسلام
و
ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورةالأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌المواليد* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌المواليد* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البيت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو كان العلمُ بالثّريا لنالَه رجالٌ منْ فارس.** اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب ***بغداد*** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

**و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجئَ لهُ		المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ**

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون **جمهوریّت** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** وکتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن‌گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی‌الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهلِ مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان‌الحقّ بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در **مقدّمهٔ خود** از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب ***قانون*** در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقیقة ودارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطالیس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحکمة*** و ***المعالجات البقراطیة*** را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

**با خصم گوی علم که بی‌خصمی	علمی نه پاک شد نه مصفّا شد**
**زیرا کـه سرخ روی بـرون آمـد	هر کو به سوی قـاضی تـنها شد**

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّـابما سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قـطعنا الاخـوّة عـن مـعشرٍ بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّٰه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: **«دنّس نفسه بشیءمن العلوم الأوائل»**.

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَيْراً كَثيراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِكْمَةِ الَّتِی سَمَتْ فِی الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَيْنا لُقْمانَ الحِكْمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (Empedocles=) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشاءُ وَ مَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثيراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب ***قبسات*** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهید
نقشِ فرسودهٔ فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه **جامع‌الافکار** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب ***تجریدالعقائد*** را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن‌که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی را که غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدّیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌اللّه تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

فهرست مطالب، مصنّفات غیاث منصور دشتکی

مقدّمهٔ مصحّح

شرح حال میر غیاث‌الدّین حسینی حسنی دشتکی شیرازی

بالای سرش زهوشمندی   می‌تافت ستارهٔ بلندی

کتاب اوّل: تجريد مسائل الحکمة

کتاب دوم: اصول العقائد

کتاب سوم: دلیلُ الهدی

کتاب چهارم: مرآة الحقائق و مجلی الدقائق

کتاب پنجم: الکمال فی صفات الله المتعال

کتاب ششم: حجّة الکلام لإيضاح محجّة الإسلام فی المعاد

کتاب هفتم: مقامات العارفين

كتاب هشتم: معالم الأدب في دراية لسان العرب

كتاب نهم: الكلام في تبيين كلام‌اللّه العلّام

کتاب دهم: مطلع العرفان في تفسير القرآن

كتاب يازدهم ـ شفاء القلوب، حاشية الشفاء

كتاب دوازدهم ـ مفاصد الإشارات

كتاب سيزدهم ـ حاشية الإشارات (إشارات إلى لطائف الإشارات)

كتاب چهاردهم ـ ضياء العين، حاشية شرح حكمة العين

كتاب پانزدهم ـ تعليقات على الشرح الجديد للتجريد

كتاب شانزدهم ـ كشف‌الحقائق المحمديّة

كتاب هفدهم ـ معيار العرفان في علم الميزان

كتاب هيجدهم: مقياس النّظر فی قوانين الفكر

كتاب نوزدهم ـ الشوارق، فصل: السّماء والعالم

کتاب بیستم ـ الحكمة العلميّة: تهذيب الأخلاق، تدبير المنزل، سياسة المدن

مقدّمه مصحّح

شرح حال میر غیاث‌الدین منصور حسینی حسنی دشتکی شیرازی

بالای‌سرش زهوشمندی — می‌تافت‌ستارهٔ‌بلندی

بخش یکم - دور درس و بحث اندر مدرسه

۱. ولادت او در شهور سنهٔ ستّ و ستّین و ثمان مأه (۸۶۶). مدّت عمرش هشتاد و سه (۸۳). مرحوم میر را از روی جامعیّت علوم، ثالث معلّمین، نوشته‌اند. کمالات و تبحّر میر در علوم زیاده از آن بوده که در این مختصرات بیان توان نمود[۱].

۲. تبحّر میر در جمیع علوم، خصوصاً نجوم و طبّ، به سر حدّ اعجاز رسیده بود. والد راقم از جملهٔ تلامذهٔ میر بود، و از ایشان استماع افتاد که در سفری از اسفار، شاه کامگار، را تب محرقی حادث شد، و میر به معالجه مشغول بود. بعد از ملاحظهٔ نبض گفت: در فلان ساعت آن روز تب مفارقت می‌نماید، و آن چنان شد که او گفته بود[۲].

خاتم‌الحکماء و غوث العلماء، الامیر غیاث‌الدین منصور، ــ قدّس سرّه ــ آن که ارسطو و افلاطون بلکه حکماء دهر و قرون، اگر در زمان آن قبلهٔ اهل ایمان بودندی مفاخرت و مباهات به انخراط در سلک مستفیدان و ملازمان عالی‌اش نمودندی، جذر اصمّ آوازهٔ فضل او شنیده و فلک با هزار دیده نظیر او ندیده. ولادت او در سنهٔ

۱- خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۲۲۶.

۲. خلاصة التواریخ، ج ۲، ص ۹۵۹.

(۸۶۶) بوده، در خدمت پدر بزرگوار خود، امیر صدرالدین محمد تحصیل علوم دینی و معارف یقینی نموده، و در بیست سالگی از ضبط علوم فارغ گردیده، و در چهارده سالگی داعیهٔ مناظره با علامهٔ دوانی در خود یافته و وسایل برای انتظام آن می‌ساخته[۱].

۴. نقل است که در بعضی مجالس فارس، علّامه دوانی و حضرت صدرالدّین محمّد و امیر غیاث‌الدّین منصور، هر سه تشریف داشتند، امیر غیاث‌الدّین منصور، در سنّ هیجده سالگی بود، و از تحریر شرح هیاکل، که معظم آثار اوست، فارغ شده، خطاب به علّامهٔ دوانی نمود، و سخنی بر سبیل مناظره نقل نمود، علّامهٔ دوانی متوجّه جواب نشده، حضرت امیر صدرالدّین محمّد فرمودند که: بنده‌زاده چنین می‌گوید، علّامه دوانی جواب داد که شما بفرمائید تا ببینیم که چه می‌فرمائید[۲].

۵. و از امیر صدرالدّین محمّد پسری ماند در کمال فضل و علوّ مقام، امیر غیاث‌الدین منصور، و آن جناب حالا به وفور علم و دانش در اطراف و اکناف عالم بغایت مشهور است، و مهارتش در فنون حکمی و ریاضی ضرب‌المثل جمهور علمای نزدیک و دور، در مدرسهٔ پدر بزرگوار خویش پیوسته به افاده قیام می‌نماید، و گوش هوش طلبهٔ علوم را از نتایج دریای طبع نقّاد خود می‌آراید[۳].

بخش دوم ـ دعوت غیاث منصور برای تعمیر رصد مراغه ساختهٔ خواجه نصیر طوسی از سوی شاه اسماعیل صفوی

۱. امیر غیاث‌الدین منصوربن امیر صدرالدین محمّد شیرازی، از روی جامعیّت حکمت علمی و عملی ثالث معلّمین بود، کواکب فضایل نفسانی از مطالع طوالع احوال آن معلّم ثالث طالع، و اشراق لوامع کمالات از مقاصد علوم مواقف تصانیفش ساطع بود. نظم

---

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۲۳۰.
۲. سلّم السماوات، ص ۲۰۰.
۳. حبیب السیر، ج ۳، ص ۳۸۹.

آن که صاد صدارتش گشته | از شرف باعث صلاة و صیام
کرده دیباجهٔ ریاضی را | چون ریاض ارم ز حسن کلام

در علوّ شأن و غایت دانش او همین کافی است که در زمان سلطنت اسکندرشان [شاه اسماعیل] او را جهت تعمیر رصد حضرت اعلم العلماء المحققین، اکمل الفضلاء المدققین، وارث علوم سیّدالمرسلین، استاد البشر، عقل حادی عشر، خواجه نصیرالدّین طوسی، که در مراغه است، به کلّیه ویران شده، طلب نمودند، چون اتمام آن به دورهٔ زحل، که به سی سال به وقوع می‌انجامید، خاقان اسکندرشان از طول زمان اعراض نموده، در اتمام آن سعی شود(۱).

۲. ولادت در شهور سنهٔ ستّ و ستّین و ثمان مأه (۸۶۶)، مدّت عمرش هشتاد و سه (۸۳). میر مرحوم را از روی جامعیّت علوم ثالث معلّمین نوشته‌اند، کمالات و تبحّر میر در علوم زیاده از آن بوده که در این مختصرات بیان توان نمود. از جملهٔ آنها همین کافی است که در زمان خاقان صاحب قران، یعنی پادشاه جلیل، شاه اسماعیل ـ تغمّده الله بغفرانه ـ او را جهت تعمیر رصدی که سلطان العلماء المحققین، خواجه نصیرالملّه والدین، محمّد الطوسی ـ نضرالله سرّه ـ در مراغه بسته و بکلّی ویران شده بود، از شیراز آوردند، چون اتمام آن به دورهٔ زحل، که بعد از آن به سی سال به وقوع می‌انجامید، موقوف ماند(۲).

۳. در سال نهصد و بیست و هفت (۹۲۷) حضرت افادت منزلت، استاد بشر و عقل حادی عشر، امیر غیاث‌الدّین منصور دشتکی شیرازی، خلف‌الصدق حضرت مغفرت مآب، امیر صدرالدین محمد حسنی حسینی شیرازی، در ییلاق سهند آذربایجان، به عزّ مجالست مجلس بهشت آیین خاقان ملک تمکین [شاه اسماعیل] مشرّف شده(۳).

۴. غیاث منصور دشتکی، در خطبهٔ رسالهٔ قواعد به زبان فارسی از شاه اسماعیل صفوی نام برده است:

---

۱. احسن التواریخ، حسن بیگ روملو، ص ۳۹۱. ۲. خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۲۹۶.
۳. فارس‌نامهٔ ناصری، ص ۹۸.

سپاس و ستایش بی‌اندازه و قیاس مبدعی را که... پادشاهی صاحب نوال که فیض عمیمش بحری است زخّار، که قضای حاجت خلایق را وکیل شده. و کفّ کریمش سحابی است مدرار که رزق کافّهٔ برایا را کفیل شده، یا ابری است که از آن صاعقه بر دشمنان بارد و رحمت مرحمت جهت دوستان آرد. سیاستش سما را متحرّک ساخته. و عدالتش غبرا را ساکن گردانیده...

ستاره‌ای چند درخشانند که در روز رزم به اعداء نمیند. و ساحت عالم را جهت احبّاء نشانند. سپرش ماهی تمام است که کسف نور فتح و ظفر از مخالفان کند. و شمشیرش شهبی است که رجم شیاطین و منافقان کند. کمانش سخت دلی است خشک طبع غلیظ شدید، جهت قبض ارواح و دفع اعداء... پیکانش آتشی است روشن در سواد دل کفّار و منافقان. و هو السلطان العدل الکامل. الجاری عدالته مجری الطبیعة الکلّیه. الحافظ للنظام بالأیدی المنکرتیّة. دافع شرور الأشرار و رافع فجور الفجّار

شاه جهان بخش ولایت پناه — میر جوان‌بخت ملایک سپاه
رسم ولای تو یکایک صواب — راه خلاف تو سراسر گناه

السیّد الأیّد، الإمام الهمام، الّذی أظهر العدل و الإحسان و أفنی الجور و العدوان عضدالسّلطنة و الخلافة، أبوالمظفر «شاه اسماعیل بهادر خان». اللّهم اجعله لنیل مآربه مسروراً و أمراءه و أعوانه منصوراً، فی فتح الأرجاء و نصب اللّواء. و جعلهم فائزین بمقارنة النّصرة و الظفر عند مقابلة الأعداء. و بعد، چنین فقیر حقیر مشهور به منصور، که باعث بر تحریر این سطور تبیین قواعد...(۱)

۵. غیاث منصور در کتاب کشف الحقایق المحمدیّة از وقاتی که در غیاب والدش، صدرالدین محمد دشتکی، در آذربیجان در نزد شاه اسماعیل بسر می‌برده است نیز یاد می‌کند که: «فی تجرّد النفس موافقاً لجمهور الحکماء... إلّا أنّه عند غیبتی عن خدمته فی الزّمن الّذی کنتُ فی بلاد آذربایجان». یعنی، هنگامی که در

---

۱. رسالهٔ قواعد، ص ۲.

نزد پدر نبودم و در سرزمین آذربایجان بودم[۱]. (پیش از فوت پدرش در سال ۹۰۳).

۶. کتاب مرآة الحقائق و مجلی الدقائق نگاشته غیاث منصور دشتکی نیز با نام شاه اسماعیل صفوی آراسته شده است: «و خدمتُ بها من استقرّ من عزمه السماء و استقرّ من حزمه الغبراء، شهد معارک الخصوم... و یشرقُ نصله فی ظلمات قلوب الکفّار اشراق جمرات النار، کفّهٔ سحابٌ ینشأ عنه أمطار الامتنان علیٰ أرباب الإحسان. السّلطان بن السّلطان، غیاث السّلطنة والدّنیا والدّین، أبو المظفّر، بهادرخان. اللّهم واجعلهم فائزین بمقارنة النصر و الظفر عند مقابلة الاعداء...»[۲]

بخش سوم ـ صدرات غیاث الدین منصور و آشنایی با صدرهای دوره شاه طهماسب صفوی

در اوایل جلوس، میر قوام‌الدین حسین اصفهانی به شراکت میر جمال‌الدین استرآبادی (۹۱۲). بعد از فوت میرجمال‌الدّین، میرنعمت‌اللّه حلّی به شراکت میر قوام‌الدّین اصفهانی.

بعد از فوت میر قوام‌الدین حسین اصفهانی، غیاث‌الدّین منصور بامیر نعمت‌اللّه حلّی شریک شد. و میر نعمت‌اللّه حلّی، به جهت خصومت و نزاع خاتم‌المجتهدین، شیخ علیّ‌بن عبدالعالی کرکی، و موافقت شیخ ابراهیم قطیفی، که معاند حضرت خاتم‌المجتهدین بود، از صدارت معزول شد، و میر غیاث‌الدّین مستقلاً صدر شد (۹۳۸).

و در حضور شاه، میانهٔ صدر و شیخ علی میاحثه شد، و رفته رفته به قباحات کلّی کشید، و شاه رعایت شیخ علی کرده میرغیاث‌الدین منصور از صدارت معزول شد، و بی رخصت به شیراز رفت.

و حسب الارادة مجتهدالزمانی، صدارت به میر معزّالدّین محمّد اصفهانی دادند، هشت سال صدارت کرد و معزول شد (۹۴۸).

امیر اسداللّه مرعشی شوشتری، بعد از آن، صدر شد.

۱. کشف الحقائق المحمدیّه، ص ۹۷۴.

۲. مرآة الحقائق و مجلی الدّقائق، ص ۲.

پس از فوت او، شاه تقی‌الدّین محمّد اصفهانی صدر شد و معزول شد (۹۷۰).

پس از آن صدارت، میانهٔ میر محمّد یوسف استرآبادی و میر سیّد علی ولدمیر اسداللّه مرعشی شوشتری، مبعّض شد.

میر غیاث‌الدّین محمّد، مشهور به میر میران، برادر شاه تقیّ‌الدّین اصفهانی از سادات حسینیّهٔ اصفهانی، صدر شد، و در حین ارتحال شاه طهماسب (۹۸۴) او صدر بود؛ و از حاصل سرکار خودمدار می‌گذرانید. و او دو پسر داشت، میرزا محمّد فاضل و دانشمند و میرزا محمّد امین[۱].

اینک گزارشی مختصر از وضع نصب و عزل این صاحبان منصب صدارت از نوشتهٔ اسکندربیک ترکمان در عالم آرای عبّاسی و گفتهٔ قاضی احمد فرزند میرمنشی قمی در خلاصة التواریخ ملاحظه فرمائید:

[صدر اوّل: میر جمال‌الدّین محمّد استرآبادی]

چون خبر رفتن او در، در جزین، به مسامع عزّ و جلال رسید، متوجّه دارالسّلطنهٔ تبریز گشته، در ماه شعبان در آن بلدهٔ طیّبه نزول نمود قشلاق فرمودند. و امیر الأمرائی را به چایان سلطان تفویض فرمودند، نظارت دیوان اعلیٰ را به میرزا شاه‌حسین اصفهانی شفقت کردند، و صدارت را به سیادت و مغفرت پناه، میرجمال‌الدّین محمّد استرآبادی، که جامع علوم بود، مرحمت کردند. [در سال ۹۲۰، در زمان سلطنت شاه اسماعیل][۲]

در شهر شعبان سنهٔ مذکوره (۹۳۰، در زمان شاه طهماسب) امیر قوام‌الدّین حسین اصفهانی، که به وفور علم و دانش از اقران امتیاز داشت، در مهمّ صدارت با میر جمال‌الدّین محمّد [استرآبادی] شریک کردند[۳].

و در این ایّام، روز پنج‌شنبه، دهم شهر ربیع‌الاوّل، سنهٔ مذکوره، (۹۳۱) غفران پناه، امیر جمال‌الدّین محمّد صدر استرآبادی به جوار رحمت ایزدی پیوست، و جسد او را به حایر مبارک نقل نموده، در تحت اقدام شهداء ــ رضوان‌اللّه علیهم

۱. عالم آرای عبّاسی، ج ۱، ص ۱۴۴.
۲. خلاصة التواریخ، ص ۱۳۲.
۳. خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۱۵۶.

اجمعین ــ دفن نمودند. بعضی از علماء تاریخ فوت میر را «ادخلوها بسلام آمنین» یافته است.

میرزا از جملهٔ تلامذهٔ مولانا جلال‌الدّین محمّد دوانی بود. بعد از آن در هرات در خدمت مولانا، شیخ حسین محتسب شرح طوالع مطالعه فرموده، آخر به منصب سامی صدارت رسیدند، چنانچه سابقاً ذکر رفت.

و میرزا شاه‌حسین با وی در مقام کدورت سلوک می‌نمودند، بنابر آن امیر غیاث‌الدّین منصور را به پایهٔ سریر اعلیٰ طلبیدند که او را با وی شریک گردانند، امّا آن اراده از قوّت به فعل نیامد. از جمله تصانیفش شرح بر تهذیب الاصول است[۱].

[صدر دوم: میر قوام‌الدین حسین اصفهانی]

وزارت دیوان اعلیٰ به نقاوهٔ آل عبا، قاضی جهان حسنی، شفقت فرمودند. و حسب الصّلاح قاضی مشارالیه، در شهر شعبان سنهٔ مذکوره (۹۳۰) امیر قوام‌الدّین حسین اصفهانی، که به وفور علم و دانش از اقران امتیاز داشت، در مهمّ صدارت با امیر جمال‌الدّین محمّد [استرآبادی] شریک کردند، و قشلاق همایون در دارالسّلطنهٔ تبریز واقع شد[۲].

و در محرّم این سال [۹۳۶] میر قوام‌الدّین حسین صدر اصفهانی، بعد از شرف زیارت عتبات عالیات، در حوالی قطعهٔ فارسجین ابهر، بـه جـوار رحـمت ایـزدی پیوست. نعش او را به حایر معلّیٰ ــ علیٰ راقدها الصّلاة والسّلام ــ نقل نمودند و حضرت استاد البشر، عقل حادی‌عشر، امیر غیاث‌الدّین منصور شیرازی، به جای میر قوام‌الدّین حسین [اصفهانی]، با امیر نعمت‌اللّه حلّی در صدارت شریک شد. نوّاب امیر قوام‌الدّین حسین بـغایت فـاضل و عـالم بـود و جـمیع عـلوم را نـیکو می‌دانست، و شعر را نیز خوب می‌گفت[۳].

[صدر سوم: میر نعمت‌اللّه حلّی، صدر چهارم: میر غیاث‌الدین منصور دشتکی]

و میر غیاث‌الدّین منصور و میر نعمت اللّه حلّی، هر دو از صدارت معزول شده،

---

۱. خلاصة التواریخ، ص ۱۶۰.

۲. خلاصة التواریخ، ص ۱۵۶.

۳. خلاصة التواریخ، ص ۱۹۵.

صدارت به میر معزّالدین محمّد اصفهانی شفقت شد[۱].

[صدر پنجم: میر معزّالدّین اصفهانی]

و هم در این سال (۹۴۳) میر معزّالدّین اصفهانی، که منصب صدارت به وی متعلّق بود، معزول گشته، جای او، به نوّاب میر اسداللّه مرعشی، که از سادات بلدهٔ طیّبهٔ شوشتر بود و به انواع فضایل و کمالات آراسته بود شفقت شد[۲].

و هم در این سال (۹۵۲) امیر معزّالدّین محمّد اصفهانی، که سالها بر مسند صدارت متمکن بود، و بعد از آن در مشهد مقدّس ساکن گشته بود، از آنجا متوجه زیارت حرمین شریفین شد، و در راه بصره فوت گردید، جسد شریفش را در کربلا در عمارتی که در ایّام حیات خود در حایر اقدس ساخته بود مدفون ساختند.

فضایل و کمالات میر مرحوم زیاده از آن است که در حیّز بیان توان کشید. میر افضل و اتقیٰ و اورع و ازهد و اعلم سادات رفیع‌الدّرجات و نقبای حمیده صفات دارالسلطنهٔ اصفهان بود. و اکثر مسایل فقهی را از حضرت خاتم‌المجتهدین، شیخ علی، فراگرفته بود. مهارت تمام در علم فقه، خصوصاً در عبادات پیدا کرده بود، و در عنوان شباب به شرف زیارت بیت‌اللّه الحرام و مدینهٔ حضرت خیرالأنام مشرّف شد.

و در وقتی که مجتهد الزّمانی مسبب عزل میرغیاث‌الدّین منصور شده، در همان روز، شمّه‌ای از اوصاف حمیدهٔ میر معزّالدّین محمّد در مجلس اشرف مذکور ساخت و خاطرنشان اشرف کرد که هیچ کس را از سادات و نقباء و علماء، غیر او را لیاقت مرتبهٔ سامی و منصب نامی صدارت نیست. در آن اوان میر [معزّالدین محمد اصفهانی] در اصفهان تشریف داشت. فرمان قضا جریان به احضار او نافذ شد، تا زمان وصول میر به درگاه اعلیٰ حضرت مجتهدالزّمانی نوّاب و وکلا جهت او تعیین فرمودند، و مهر توقیع ترتیب دادند.

مدّت هشت سال صدارت کرد، و در ترویج شریعت غزّا و تنسیق دین ملّت زهرا سعی موفور و جهد نامحصور به ظهور رسانید، و در رفع بدع هیچ‌کدام از صدور آن

۱. خلاصة التواریخ، ۲۱۸.
۲. خلاصة التواریخ، ص ۲۶۲.

مقدار سعی و جهد ننمود که مشارالیه. خصوصاً در تخریب شیره‌خانه‌ها و دارالفسقهٔ خمور و مسکرات وکسر آلات لهو و قمار و زجر فسقه و فجره و ملاحده.

و با وجود این رتبه، مطایبه بر مزاج آن حضرت غالب افتاده بود و لطایف و ظرایف دلپذیر از او به ظهور می‌رسید. حسن خلق و فروتنی و تواضع وی زیاده از حدّ و حصر بود... از جملهٔ تصانیفش رساله‌ای است در اقسام میاه. «خیر النّاس» تاریخ وفات وی یافته‌اند[۱].

[صدر ششم: میر اسداللّه شوشتری]

و هم در این سال (۹۶۳) سیادت و صدارت پناه، امیر اسداللّه شوشتری، که به واسطهٔ ضعف و پیری رحل اقامت در تبریز انداخته، خلف صدق وی مرحومی سیّد علی به نیابت والد بر مسند صدارت متمکن بود، به جنّات عدن انتقال نمود، و در مشهد مقدّس معلّیٰ در خلف پنجره‌ای که پای پایی پا واقع است مدفون شد. ولادتش در سنهٔ سبع و سبعین و ثمان مأة (۸۷۷) مدّت عمرش هشتاد و شش سال.

میر مرحوم از افاضل سادات نامدار و اعاظم نقباء و نجباء و علمای عالی مقدار، جامع علوم نقلی و عقلی و مستجمع فضایل و کمالات یقینی. مولد و منشأ وی از شوشتر است. فامّا اکثر اوقات در مشاهد مقدّسه به افادهٔ علوم دینیّه و استفادهٔ معارف یقینیّه اشتغال داشت. حاصل که کمالات صوری و معنوی میرزیاده از حصر و حدّ بود. و حسن عبارت و لطف انشاء و کیفیّت مایشاء، علاوهٔ سایر فضایل خود ساخته.

در اکثر علوم تألیفات و تصنیفات دارند. از جمله در زمانی که در عتبات عالیات در خدمت مجتهدالزّمانی، شیخ علی ـ سُرّ سریره ـ بودند، حسب الاشارهٔ آن حضرت، رسالة الغیبه که از مؤلّفات ایشان است به افصح عبارات و الطف استعارات ترجمه کرده در علامات ظهور صاحب‌الزّمان ـ علیه صلوات من اللّه الرّحمن ـ رساله‌ای نوشته به جلاء العیون مسمّیٰ ساخته، و ادلّهٔ سمعیّه و عقلیّه بر وجود آن حضرت ـ سلام‌الله علیه ـ اجرا فرموده[۲].

---

۱. خلاصة التواریخ، ص ۳۱۳.

۲. خلاصة التواریخ، ص ۳۸۷.

[صدر هفتم: شاه تقی‌الدین محمد اصفهانی]

و هم در این سال نقابت پناه، امیر تقی‌الدّین محمّدبن صدر مرحوم امیر معزّالدّین بن محمّد اصفهانی، که چند مدّت در مشهد مقدّس به زیارت و طاعت اقدام داشت عازم درگاه همایون شد.

بعد از نیل بدان آستان معلّیٰ در بعضی از شهور سنهٔ مذکوره به منصب جلیل‌القدر عظیم‌الشّأن صدارت سرافراز شد.

و میر سیّد علی شوشتری که به نیابت والد ماجد به خدمت صدارت اشتغال داشت مرخّص گشته به زیارت مشهد مقدّس معلّیٰ روان شد و خود را بدان عقبهٔ سپهرآسا رسانید و ساکن گشت(۱).

شاه تقی‌الدّین محمّد [اصفهانی]: از سادات نسّابه دارالملک شیرازی است، بسیار فاضل و دانشمند، و از تلامذهٔ علّامی شاه فتح‌اللّه شیرازی بود، و با علّامة العلمائی، مولانا میرزا جان شیرازی مباحثات نموده در معقولات و حکمیّات ترقّی فاحش کرده، بر مسند افاده و تدریس دارالفضل شیراز تمکّن یافت. و جمعی کثیر از فضلاء و طلبة العلوم به مدرس او حاضر گشته، استفادهٔ علوم می‌نمودند، و از زمرهٔ دانشمندان عصر است(۲).

[صدر هشتم: میر محمد یوسف استرآبادی]

و منصب صدارت میانهٔ میر محمّد یوسف استرآبادی که از زمرهٔ فضلای دانشمند بود و میر سیّد علی ولد میر أسداللّه مبعّض گردید.

او [میر سید علیّ بن میر أسداللّه شوشتری] بعضی اوقات به نیابت پدر عالی گهر و بعضی اوقات، اصالةً، به شرکت میر محمّد یوسف استرآبادی، بدان خدمت مشغول بود.

[صدر نهم: میر سیّد علی شوشتری]

میر سیّد علی شوشتری: وی ولد امجد میر اسداللّه صدر است، چندین سال من

---

۱. خلاصة التواریخ، ص ۳۹۲.

۲. عالم آرای عبّاسی، ص ۱۴۸.

حیثُ الاستقلال در خدمت شاه جنّت مکان به عالی رتبهٔ صدارت معزّز و گرامی بود، و در اواخر ایّام حیات به جهت کبر سنّ و شیخو خیّت از آن شغل دامن درچیده به خلق صدق خود میر سیّد علی مذکور واگذاشته. و او بعضی اوقات به نیابت پدر عالی گهر و بعضی اوقات أصالةً، به شراکت میر محمّد یوسف استرآبادی بدان خدمت مشغول بود. بعضی اوقات متولی سرکار فیض آثار رضیّهٔ رضویّه شد، و در مشهد مقدّس معلّیٰ اقامت داشتند.

سیّد بزرگ آدمی پاکیزه روزگار و به فضایل حمیده و اطوار پسندیده موصوف بود. در ایّام منصب دامن همّت و پرهیزگاری خود را به لوث طمع آلوده نکرده، آباء و اجداد ایشان در ولایت شوشتر بغایت بزرگ و محترم و مرجع خلایق بوده‌اند. میر عبدالوهّاب برادر او از غایت دولت خواهی و حسن خدمات به مرتبهٔ امارت دزفول سرافراز شده، حکومت شرعیّات و عرفیّات آن ملک به رأی و رویّت او مفوّض شده بود[۱].

[صدر دهم: میر غیاث‌الدّین اصفهانی، میر میران]

و هم در این اوان، مرتضیٰ ممالک اسلام، امیر غیاث‌الدین، میر میران یزدی که به درگاه عالم پناه آمده بود، و در یک فرسخی دارالسلطنه منزل گزیده بود، حکم مطاع شد که به نواحی دارالمؤمنین قم رفته، در آن حدود باشد و داخل شهر نشود.

و هم در این ایّام سیادت و صدارت پناه، میر غیاث‌الدّین محمّد، میر میران اصفهانی که در زمان شاه جنّت مکان صدر بود، با اولاد امجاد میرزا مخدوم و میرزا محمد امین مرخّص شده به جانب اصفهان رفتند و قطع نظر از صدارت و مناصب نمودند[۲].

میر غیاث‌الدّین محمّد، مشهور به میر میران، برادر شاهی تقی‌الدّین محمّد که در آن هنگام از اعاظم سادات حسینیّهٔ اصفهان و نقیب النّقباء بود، طالب منصب موروث گشته، بالآخره به عالی‌رتبهٔ صدارت سربلندی یافته. در حین ارتحال شاه جنّت مکان بر زیلوچهٔ صدارت تمکّن داشت، و بغایت کم طمع و پرهیزگار بود. و

۱. عالم آرای عبّاسی، ص ۱۴۹.

۲. خلاصة التواریخ، ص ۶۴۸.

چون در دارالسلطنه اصفهان صاحب املاک و رقبات کلّی بود از حاصل سرکار خود اوقات می‌گذرانید. دو پسر داشت میرزا محمّد مخدوم که از افاضل و دانشمندان روزگار بود، و پسر دیگرش میرزا محمّد امین بغایت صالح و متقی و پرهیزگار بود[۱].

[ذیل بخش سوم در صدارت] صدارت عامّه و صدارت خاصّه

مجملاً، لازمهٔ منصب مطلق منصب صدارت، تعیین حُکّام شرع و مباشرین اوقاف، تفویض و ریش‌سفیدی جمیع سادات و علما و مدرّسان و شیخ‌الإسلامان و پیشنهادات و قضات و متولّیان و حُفّاظ و سایر خدمهٔ مزارات و مدارس و مساجد و بقاع الخیر و وزرای اوقاف و نُظّار و مستوفیان و سایر عملهٔ سرکار موقوفات و محرّران و غسّالان و حفّاران با اوست. و دیوان أحداث اربعه راکه عبارت از قتل و ازالهٔ بکارت و شکستن دندان و کورکردن است، و عالیجاه دیوان بیگی بدون حضور صدور عظام نمی‌رسد، و حُکّام دیگر شرع را مدخلیّت در اَحداث اربعه نیست. و امور شرعی سرکار فیض آثار متعلق و مختصّ عالی‌جاه صدر خاصّه است، و صدر ممالک را مدخلیّتی در آن نیست.

و مجملی از شغل مختصّهٔ هر یک بدین موجب است.

عالیجاه صدر خاصّه روز شنبه و یک‌شنبه با دیوان بیگی در کشیکخانهٔ عالی‌قاپو به دیوان می‌نشیند، و در محالّ ایران حُکّام شرع یزد و ابرقوه و نائین و اردستان و قوهشه و نطنز و محلّات و دلیجان و خوانسار و برو رود و فریدن و رار و مزدج و کیار و چاپلق و جرفادقان و کمره و فراهان و کاشان و قم و ساوه و مازندران و استرآباد و کرایلی و حاجیلر و کبود جامه را، صدر خاصّه تعیین، و امور متعلق به صدر خاصّه را در ولایات مفصّلهٔ مذکوره نایب الصّدارة و سایر مباشرین صدر خاصّه متوجّه می‌شده‌اند.

عالیجاه صدر ممالک صاحب اختیار تعیین حکّام شرع و مباشرین موقوفات از مزارات و مدارس و مساجد و غیرهم از کلّ ممالک محروسه، از آذربایجان و فارس

---

۱. عالم آرای عبّاسی، ص ۱۴۴.

و عراق و خراسان می‌باشد، سوای آنچه در تحت اسم صدر خاصّه تفصیل یافته، با صدر ممالک است. و در بعضی از ارمنه سلاطین، صدارت خاصّه و عامّه با یک شخص بوده.

مجملاً، عزل و نصب مباشرین موقوفات، اگر تفویضی بوده باشد، به صدور خاصّه و عامّه متعلّق است و اگر شرعی باشد، هیچ یک از حُکّام شرع و صدور را مدخلیّتی در آن نیست، بلکه شرعاً هر کس را واقفِ اوقاف متولّی و صاحب اختیار قرار داده باشد مباشر خواهد بود، و تغییر آن مخالف شریعت مقدّسه نبوی است[۱].

بخش چهارم ـ غیاث‌الدین منصور در مناظره و مباحثه با معاصران

معاصر یکم: شیخ علی کرکی معروف به محقق ثانی و خاتم المجتهدین

(۱) و هم در این سال (۹۳۹) شیخ الطایفهٔ شیخ علیّ بن عبدالعالی، که از اعاظم متأخّرین مجتهدین و علما بود، و در سحر روز شنبه، هیجدهم ماه ذی‌حجّه، روز مبارک غدیر، در نجف اشرف به فرادیس چنان شناخت. به واسطهٔ رومیان، قبر او را ظاهر ننمودند و همچنان مخفی است. «مقتدای شیعه» موافق تاریخ است. اصل شیخ از کرک نوح جبل عامل است. در آن‌جا تصحیح علوم و تصحیح کتب فقهی و احادیث نبوی و امامی نمود. بعد از آن به نجف اشرف نقل نموده، مدّتی در آنجا بود، و در رواج مذهب حقّ ائمّهٔ اثنیٰ عشر، علیهم صلوات اللّه الملک الأکبر، و نشر مآثر شرایع خیرالبشر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مساعی جمیله به ظهور آورد. و حقوق شیخ مرحوم بر شیعیان بسیار است. مدّتی در بعضی اسفار همراه اردوی معلّیٰ بود، چون رومیان عراق عرب را تصرّف نمودند، اولاد امجاد آن حضرت، ذکوراً و اِناثاً، منازل و املاک و اسباب و جهات خود را گذاشته به دیار عجم آمدند. مؤلّفات حضرت شیخ: رسالهٔ جعفریّه، که در حین زیارت مشهد مقدّس معلّیٰ

---

۱. تذکرة الملوک، چاپ ولاد یمیر مینورسکی، در ۱۹۴۳ میلادی، و به کوشش محمّد دبیر سیاقی، چاپ کتابفروشی طهوری، تهران، ۱۳۳۲.

حسب الالتماس میر فریدون جعفر نقیب نیشابوری نوشته، شرح إرشاد و حاشیه بر إرشاد و حاشیه بر شرایع، شرح بر قواعد، حاشیهٔ الفیّه[۱].

(۲) سرآغاز جریدهٔ فضل و دانش از آن طبقهٔ علیّه، مجتهد الثّانی، فریدالعصر والزّمانی، شیخ علیّ بن عبدالعالی است، که خلف صدق مرحمت پناه، مجتهد الزمانی شیخ عبدالعالی است. در علوم معقول و منقول سرآمد روزگار، بسیار خوش محاوره و نیکومنظر و صاحب اخلاق بود و من حیث الاستقلال و الاستعداد بر مسند عالی اجتهاد تمکّن داشت، و اکثر علمای عصر اذعان اجتهاد آن جناب می‌نمودند. و اکثر اوقات در بلدهٔ طیّبهٔ کاشان اقامت نموده به درس و افاده اشتغال می‌نمود، و جمعی را به فیصل قضایای شرعیّه و اصلاح بین النّاس می‌گماشت و به نفس شریف نیز گاهی، برای اجرای احکام شریعت غرّاء، متوّجه فیصل قضایا می‌گشت. و هر گاه به درگاه معلّیٰ تشریف می‌آورد حضرت شاه جنّت مکان در تعظیم و توقیر آن جناب نهایت مبالغه می‌فرمودند، و همیشه باب سعادت مآبش، خواه در اردوی معلّیٰ و خواه درکاشان مرجع علماء و دانشمندان عصر بود، و اکثر علماء در اصول و فروع به قول او عمل می‌نمودند و اجتهادات آن جناب به تصدیق اکثر علماء مقرون بود، والحقّ ذات ملک صفاتش در آن حین آرایش ملک ایران و جهانیان بود[۲].

(۳) حکم شیخ علی کرکی از طرف شاه طهماسب صفوی

در این سال (۹۳۹) رقم مقتدای انام، نایب امام ــ علیه‌السلام ــ شیخ علی کرکی، مروّج مذهب، از شاه طهماسب ــ علیه‌الرّحمة و الغفران ــ صادر شد بر امضای ارقام و احکام که سابق به او داده بودند، در نهصد و سی و شش، و در سال نهصد و سی و نه رقمی به آب و تمام صادر شد، مشتمل بر توقیر و تعظیم جناب خاتم المجتهدین. و از جمله مطالب آن رقم این که: «تمام حکّام و متصدّیان شرعیّات و عساکر منصوره به عزل او معزول و به نصب او منصوب، و به امر او مأمور و به نهی

---

۱. خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۲۳۶.
۲. عالم آرای عبّاسی، جلد اوّل، ص ۱۵۴.

او منهی باشند» یا دیگر سفارشات و تأکیدات در تبجیل و تکریم مشارالیه. و در وقت صدور این رقم شیخ علی در نجف بوده. و فقیر راقم حروف محرّر این مسوّده رقم مزبور مورّخ به این تاریخ را خواندم از اوّل تا آخر[۱].

(۴) شیخ علی کرکی در ترویج مذهب حق جعفری

فی‌الواقع بعد از محقق بارگاه قدسی، خواجه نصیرالدین محمد طوسی، هیچ کس در اعلام مذهب حقّ جعفری و ملّت ائمّهٔ اثنیٰ عشری زیاده از آن حضرت سعی نمی‌کرد، و در منع و زجر فسقه و فجره و قلع و قمع قوانین مبتدعه، و در ازالهٔ فجور و منکرات و اراقهٔ خمور و مسکرات، و اجرای حدود و تعزیرات، و اقامت فرایض و واجبات و اوقات جمعه و جماعات و احکام صیام و صلوات، و تفحّص احوال امامان و مؤذّنان، و اندفاع شرور مفسدان و موذیان، و انزجار مرتکبان فجور به حسب مقدور، مساعی جمیله به ظهور رسانید، و عامّهٔ عوامّ را به تعلیم شرایع احکام اسلام ترغیب و تکلیف نمود. در این سال از عالم فانی انتقال نمود و نعش او را به موجب وصیّتش نقل جایر کربلا کردند و در آن‌جا دفن نمودند[۲].

تذکره: در مسند صدارت در محافل تشخیص مصلحت نظام و تفکّر و تدبّر در پیش‌برد کارها و رفع نیازمندی‌های انام، و اجرای مقرّرات و احکام مربوط به اسلام، غیاث منصور در برخورد با شیخ اسلام حوصله نکرد، و از رفتارش در دو نوبت تصدّی صدارت دانسته شد که تمرین مدیریّت ندارد و از آغاز طلبگی در میان مردم نبوده و علم جامعه‌شناسی نظری خوانده و مردم‌داری عملی را نیاموخته، چه خوب بود از اوّل دعوت را نمی‌پذیرفت و از تخصّص خود که تدریس و تحقیق و تألیف بود بهره می‌رساند، و با مطالعهٔ زندگی فارابی و ابن‌سینا و ابن رشد اندلسی خواجه نصیر طوسی حکمت عملی را در نظر می‌داشت، لکلّ عمل رجال، هر کسی را بهر کاری ساخته‌اند.

---

۱. وقایع السّنین و الأعوام خاتون‌آبادی، ص ۴۶۱، صورت تفصیلی حکم شاه طهماسب درکتب تاریخ و هم در ریاض العماء ملّا عبداللّه افندی، ج ۳، ص ۴۵۵ آمده است.

۲. احسن تواریخ، حسن بیک روملو قمی، ص ۲۴۹.

معاصر دوم: محقق جلال الدین محمد دوانی

(۱) جلال الدّین محمد دوانی در مبادی حال نزد والد خود، ملّا سعدالدّین اسعد مطالعهٔ بعضی از مقدّمات نموده، و بعد از آن به شیراز آمده، در خدمت ملّا محیی الدّین انصاری که از افاضل شاگردان سیّد المحققین بود به تحصیل سایر علوم دینیّه و معارف یقینیّه اشتغال نمود. و چون در آن غربت قدرت بر بهای روغن چراغ نداشت گاهی از غایت جدّ و اجتهاد در برابر چراغی که در شبها در دهلیز مسجد عتیق شیراز می‌افروختند بر پا ایستاده مطالعه نموده دماغی می‌سوختند. و آخرالامر کار او به جایی رسید که اکابر زمان غاشیهٔ مطاوعتش بر دوش و علمای اوان حلقهٔ بندگیش در گوش کشیدند، صیت فضایلش به اعالی و اوانی رسید و جمعیّت و سامانش بسیار گردید...

مدّت حیات علّامی زیاده از هفتاد بوده، و از خطبهٔ محاکمات استادالبشر غیاث الدین منصور چنان مستفاد می‌شود که زیاده از هشتاد باشد. وفات او در یوم الثلثاء، تاسع شهر ربیع الثانی، از سال نهصد و هشت در اردوی سلطان ابوالفتح بایندر روی نمود. و چون آن موضع به قریهٔ دوان نزدیک بود نعش او را به آنجا برده دفن نمودند.

مصنفات دوانی: ۱. رسالهٔ قدیم در اثبات واجب ۲. رسالهٔ جدید در اثبات واجب ۳. حاشیه قدیم بر شرح جدید تجرید ۴. حاشیهٔ جدید بر شرح جدید تجرید ۵. حاشیهٔ اجدّ بر آن ۶. شرح هیاکل الفور ۷. حاشیه تهذیب المنطق ۸. حاشیه قدیم بر شرح مطالع ۹. حاشیه جدید بر آن ۱۰. حاشیه بر شرح عضدی بر مختصر اصول ابن حاجب ۱۱. حاشیهٔ محاکمات ۱۲. حاشیهٔ حکمة العین ۱۳. انموذج العلوم ۱۴. صیحه و صدا زوراء ۱۵. حاشیهٔ زوراء ۱۶. حاشیهٔ شرح چغمینی ۱۷. تفسیر بعضی سور آیات. و امّا فارسیّات: ۱. اخلاق ۲. عدالت ۳. خواصّ حروف ۴. صیحه ۵. دیوان مظالم ۶. اشعار متفرقه، رباعیّه:

خورشید کمال است نبی، ماه ولی   اسلام محمد است و ایمان علی

گر بیّنه‌ای در این سخن می‌طلبی   بنگر که ز بیّنات اسماء است جلی[۱]

(۲) دوانی مدرّس علوم در شیراز مؤلّف زینت‌المجالس که در عصر شاه طهماسب صفوی می‌زیسته دربارهٔ شیراز می‌نویسد: در آنجا طلبهٔ علوم بسیار می‌باشند، و از اطراف ولایات مردم به جهت تحصیل و تکمیل علم به آنجا می‌روند. و اکثر اوقات فضلای صاحب تحقیق از آنجا برمی‌خیزند. مثل ابواسحاق شیرازی که در عهد خلفا در مدرسهٔ نظامیّه مدرّس بود، و سیادت پناه فضیلت انتباه، سیّد صدرالدین محمّد، و مولای معظم، قدوةالعلماء فی‌العالم، مولانا جلال‌الدین محمّد دوانی[۲].

(۳) جلال‌الدین دوانی حکیم متکلم محقق شاعر، منطقی مولی جلال‌الدین محمّد ابن سعد دوانی، حکیمی است کامل و متکلمی است فاضل، محقق مدقق، شاعر ماهر، منطقی صدیقی، که در تمام علوم متداوله، خصوصاً عقلیّات تقدّم داشته و مرجع استفاده افاضل روم و خراسان و ترکستان و از مشاهیر علما و حکمای عهد سلطان ابوسعید تیموری و به علّامه دوانی مشهور[۳].

(۴) صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین دشتکی معاصر دوانی جلال دوانی و صدر دشتکی از لحاظ درس و موضوع معلومات تقریباً همانند بودند، با این تفاوت که دوانی ایّام جوانی را در دوان گذرانده بود، و با کوشش در درس و مطالعه خود را به مقامی می‌رساند که مرد مبارز میدان مباحثهٔ امیر صدرالدین محمّد به شمار آمد، دربارهٔ مباحث مطروحه در کتب منطق و کلام، مثل تهذیب و شرح مطالع در منطق و شرح عقاید عضدی و شرح جدید تجرید و مانند آنها، با یکدیگر مباحثه و مناظره می‌کردند، و از آن پس در نوشته‌هایی نیز به هم می‌پریدند، و با طبقات جلالیّه و طبقات صدریّه و حواشی دیگرشان دردسر و به رنج اندر شدن گروهی از طالبان علم را فراهم فرمودند. و غیاث منصور نیز همگام با پدر خویش همان راه را پیمود. امان از این آقازادگی که چه زیان‌هایی به جهان دانش و فرهنگ می‌رساند. او می‌توانست در مباحث بالای ریاضی و طبیعی الهی خدماتی بس سودمند برساند از

---

۱. مجلس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ج ۲، ص ۲۲۰.
۲. زینت‌المجالس.
۳. ریحانة الادب.

گونه کارهایی که دیگر بزرگان تحقیق و تعلیم، از قبیل کندی و فارابی و ابن‌سینا و ابن رشد قرطبی اندلسی و خواجه نصیرالدین طوسی، از خویش برای جویندگان حقیقت و طالبان معرفت به یادگار گذارده‌اند.

بخش پنجم ـ میراث تدریس و تحقیق در مدرسهٔ منصوریّهٔ پدر در خاک شیراز

دورهٔ زندگانی غیاث منصور دشتکی از ۸۶۶ تا ۹۴۸، به تقریب، ۸۲ سال است: مدّت درس و بحث و طلبگی او در بیست سال اوّل بوده که هم خوانده و هم نوشته و هم بحّاثی با این و آن و نیز با ملّائی پخته و همه فن‌حریف، همچون جلال‌الدّین دوانی در حضور پدر خود به رزم و پیکار می‌پرداخته است و سپس تا پایان عمر در نوشته‌هایش دست از سر او بر نمی‌داشته است.

در دورهٔ سلطنت شاه اسماعیل صفوی، از سال‌های ۹۰۰ تا ۹۳۰ شناختهٔ شاه و هم شاه‌شناس بوده که برای تعمیرکاری رصدخانهٔ مراغه دعوت شده، و چند کتاب و رساله به نام او نوشته است. در عهد شاه طهماسب صفوی از ۹۳۰ تا ۹۳۸ دو نوبت برای پذیرش تصدّی صدارت نیز دعوت شده است، که بار نخست به جهتی از زیر بار در رفته است، و بار دوم در ۹۳۷ و ۹۳۸ در مقام صدارت گذرانده، و باز فرار را بر قرار ترجیح داده و رو به مدرسه آورده است، یعنی از ۹۳۹ تا ۹۴۸، که سر بر خاک مدرسهٔ منصوریّه نهاده است.

در این مدّت ۸۲ سال زندگانی، یقیناً ۷۰ سال را دست در کار دانش داشته که هم درس می‌داده و هم کتاب می‌نوشته، پاره‌ای از نوشته‌هایش به گونه حاشیهٔ نوشته بر کتابهای متداول ادبی و منطقی و کلامی و ریاضی و پزشکی و بعضی از کتب حکمت و تفسیر قرآن کریم است. بحثهای او بیشتر به صورت توضیح و اشکال‌گیری در مباحث طرح شده، و اندکی از سنخ تألیف و تصنیف دلبخواه خود است و تن به کار بوده است. آرزوهایی به سرش می‌زده است که چند اثر از گونه دانش‌نامه و جامع علوم. مانند ریاض‌الرّضوان در علوم عقلی، و معالم‌الأدب فی درایة لسان‌العرب در مباحث ادبی، و حجّة الکلام لایضاح محجّة الاسلام و مطلع

العرفان فی علوم‌القرآن، و جام جهان‌نما نگاشته است. دربارهٔ ریاض‌الرّضوان چهار پنج بخش آن، که تعدیل‌المیزان و معیارالعرفان و مقامات العارفین و تکملة‌المجسطی آن ره‌یابی شده است، و بخش‌های علوم بلاغی معالم‌الأدب و بخش معاد حجّة‌الکلام، و بخش‌های منطق و حساب و هندسه و هیأت و عروض و قافیه و اخلاق از جام جهان‌نما نیز پیدا شده، از مطلع‌العرفان فی علوم‌القرآن تفسیر سورهٔ انسان و آیهٔ اسراء دربارهٔ معراج، و آیهٔ امر به تدبّر در قرآن درباره معجزه و صدق نبیّ، و تفسیر حروف مقطّعه در اوایل سوره‌های قرآنی در دسترس است، و همه جا دعا می‌کند و آرزومند است که‌ای کاش بتواند پیش از پایان عمر آنها را به صورت کمال یافته تدوین کند. ای کاش می‌تواست که آنچه در نظر داشت جامهٔ عمل می‌پوشاند.

از مدّت عمر او که از حدود سال ۹۰۰ تا سال ۹۳۸ آشنایی با کار مربوط به دولت داشته است، آیا چه اندازه از فرصت او مصروف آن‌گونه کارها شده است، نمی‌دانیم. اشخاصی از قبیل وی، همچون فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد اندلسی و خواجه نصیر طوسی، نیز گرفتار به همین وقت‌گذرانیها و سر در کار سیاست داشتن بودند. سبب چیست که گنجینهٔ دانش و حکمت و ادب آنان تا اندازه‌ای شکل گرفته و از هر یک کتب فراوانی کمال یافته و اندکی ناتمام مانده. ولیکن کار غیاث منصور را که می‌نگریم، می‌بینیم بسیاری از نوشته‌هایش در هم ریخته است، مثلاً حاشیهٔ شفا و حاشیهٔ اشارات و حاشیهٔ حکمت‌العین و حاشیه‌های شرح تجرید و شرح شمسیّه و شرح تهذیب و شرح مطالع‌الانوار و شرح اثبات الواجب پدر خویش و چه بسیار حواشی دیگر که تحریر اوّل و دوّم و سوّم دارد. و به ویژه نگارش و تألیف دانش‌نامه‌هایش نیمه‌کاره مانده است. آدمی این قدر درس خوانده و آن اندازه زبر و زرنگ و هوشمند چرا بازده عمرش مناسب توانش نیست و هم در پروراندن شاگرد و دست‌آموز و تدریس علوم و تعلیم شاگردان چنان که باید موفقیت ندارد. معاصران او در رشته‌های بسیار کارهایشان منظم‌تر و مشکل‌پسندتر است.

البته تربیت همین اندازه شاگرد که ده بیست نفر آنان شناسایی شده‌اند و نگاشتن

همین مقدار کتاب و رساله، در حدود شصت اثر، در قرن نهم و قرن دهم با آن همه درگیری‌های جنگی و بگیر و ببند داخلی‌ها و خارجی‌ها که مزاحم درست‌اندیشیدن است و به علاوه اندکی حسّاسیّت جسمی که دربارهٔ او نوشته‌اند باز جای شکر دارد، کتاب‌های پخته و شاگردهای ورزیدهٔ او، که بیش از پنجاه سال بعضی طلبه‌ها با استاد آشنا بوده‌اند، و اندکی از کتب او و چندی از شاگردان و اندکی از ثمرهٔ عمر او را که در این مجموعهٔ چاپی ملاحظه می‌شود آماده کرده باز غنیمت است.

طالبان علم را می‌زیبد که به دیدهٔ عبرت و هم به منظور دریافت فرصت در آموزش و پیمودن راه روندگان راه معرفت در زندگی و آثار این گونه دانشوران بنگرند و راه دانش بگیرند و چراغ هدایت یافتن طریق معنویّت را روشن نگاه دارند.

اینک در حدود بیست متن از آثار او تقریباً به عنوان یک ثلث از دست رنج او تقدیم اهل معرفت می‌شود، و دو ثلث دیگر طلب شما باشد تا به حول و قوّه و توفیق باری تعالیٰ، در مجموعه‌های دیگر نثار مقدم کوشیاران معاصر گردد، یعنی آنان که می‌خواهند طریقهٔ خواجه نصیر طوسی و علامهٔ حلّی و محقق اوّل حلّی و محقق ثانی کرکی و غیاث منصور دشتکی شیرازی جامع علوم در رشته‌های علوم ریاضی و کلامی و فقهی و ادبی و علوم قرآنی بر دوام باشد.

چون تو می‌خواهی خدا خواهد چنین حق برارد آرزوی متقین

بخش ششم ـ آنچه اندر وصف او در نامه‌ها آورده‌اند، ده عنوان:

اوّل ـ حسن بیگ روملو در احسن التواریخ نوشته است:

امیر غیاث الدّین منصوربن امیر صدرالدّین محمّد شیرازی، از روی جـامعیّت حکمت علمی و عملی، ثالث معلّمین بود، کواکب فضایل نفسانی از مطالع طوالع احوال آن معلّم ثالث طـالع، و اشـراق لوامـع کـمالات از مـقاصد عـلوم مـواقـف تصانیفش ساطع بود. نظم:

آن که صاد صدارتش گشته — از شرف باعث صلاة و صیام
کرده دیباچهٔ ریاضی را — چون ریاض ارم از حسن کلام

در علوّ شأن و غایت دانش او همین کافی است که در زمان سلطنت اسکندرشاه [شاه اسماعیل] او را جهت تعمیر رصد حضرت اعلم العلماء المـحقّقین، اکـمل الفضلاء، المدقّقین، وارث علوم سیّدالمرسلین، اسـتادالبشـر، عـقل حـادی‌عشر، خواجه نصیرالدّین طوسی، که در مراغه است، به کلّیه ویران شده، طلب نمودند. چون اتـمام آن بـه دورهٔ زحـل کـه بـه سـی سـال بـه وقـوع مـی‌انـجامید، خـاقان اسکندرشان، از طول زمان اعراض نموده، در اتمام آن سعی ننمود.

جناب میر از مرض آتشک محترز بودند، و از آن جهت از جمیع اهل عالم متنفّر گشته بود، و دست به دست هیچ فردی از افراد انسانی نمی‌رساند، به ملاحظه آنکه

مبادا آتشک داشته باشد، اگر گاهی ارادهٔ مصافحه به اکابر نمودی، دست در آستین کشیده مصافحه کردی. و اگر کسی اراده کردی که یکی از متعیّنان را از نظر اعتبار او ساقط سازد، به مجرّد اِسناد او به مرض مذکور از نظرش ساقط شدی، به وقوع و عدم وقوع آن التفات نکردی.

در زمان صدارتش قاضی علی بغدادی مُدارٌ علیه دیوان او بود. روزی، قاضی مسافر بنابر هزل و مطایبه به عرض می‌رساند که قاضی علی قبل از این آتشک داشته. روز دیگر که قاضی علی نزد آن حضرت آمده که توقیع مهردار را از جیبِ میر بیرون آورد و امثله و احکام را به مهر و توقیع رساند، میر از قاضی نفرت نموده، خود را از وی دور داشت، هر چند قاضی به نزدیک وی می‌رفت، میر خود را از او دور می‌داشت، تا به این نهج تمام دیوان‌خانه را میز با قاضی گشتند. بعد از آن قاضی دانست که سبب نفرت چیست، هر چند که در تدارک آن کوشید، فایده‌ای نداشت. از این جهت در حقّ او گفته‌اند، نظم:

آن میر که پوشیده ز وسواس لباس　　وز آتشکش مرام بیم است و هراس
وسواس نشست دست از دامن او　　هر چند که او بشست دست از وسواس

در مرتبهٔ ثانی، که حضرت مجتهد الثّانی از عراق عرب متوجّه پایهٔ سریر خلافت مصیر گشت، آن حضرت منصب صدارت داشت، و مجتهدالزّمانی از استماع حکایات، که در باب عدم تقیّد میر از شرع اقدس می‌شنید و افساد بعضی فسدهٔ اشرار و تجهیلاتی که میر او را می‌کرد، در مقام عداوت او برآمده، از طرفین مبانی نزاع استحکام یافته بود، که مطلقاً صلاح را در آن مدخل نبود؛ آخرالأمر منجرّ به قباحات کلّیه شده، تا آن که روزی، در مجلس بهشت آیین، مجتهدالزّمانی حاضر بودند که میر تشریف آوردند و مباحثهٔ علمی در میان آمد، و آن بحث به خشونت و نزاع انجامید، و شاه دین پناه حمایت مجتهدالزّمانی نموده، در همان مجلس او را از صدارت عزل نمود. روزی چند ملازم درگاه بود و به جانب شیراز روان گشت، در این سال از عالم انتقال نمود.

از جملهٔ مصنّفاتش: حاشیهٔ حکمة‌العین و حاشیهٔ زوراء و اخلاق منصوری و محاکمات و حاشیهٔ اشارات و اثبات واجب و مشارق، و حاشیهٔ تجرید و تفسیر سورهٔ هل أتیٰ و مرآة الحقائق و صفیر در هیأت و لوامع هیأت و کفایهٔ منصوری در حساب و ریاض رضوان و ایمان الإیمان در علم کلام و دلیل هدی(۱).

دوم ـ قاضی احمد حسینی قمی در خلاصة التواریخ آورده است:

و هم در این سال (۹۴۹) استادالبشر، عقل حادی‌عشر، امیر غیاث‌الدّین منصورابن مرحوم امیر صدرالدّین محمّد شیرازی، در شب شنبه بین العشائین، سادس شهر جمادی‌الأوّل مذکور فوت شد، ودر مدرسهٔ [منصوریّه] در جنب والد ماجدش مدفون گشت، و مولانا حسنعلی خرّاس مروی در تاریخ وی گفته، قطعه:

بحر دانس غیاث دین منصور　　آفتاب سپهر عزّ و علا
آن خردپروری که بر ده سبق　　در فضیلت ز بوعلی‌سینا
در اصول و فروع جمله علوم　　از همه اعلم از همه اعلا
سالها مسند صدارت بود　　جای آن جانشین بدر دُبا
عاقبت رفت و جا به غیر گذاشت　　کرد جا صدر جنّت‌المأوا
سال فوتش سؤال کرد ز من　　نکته دانی ز زمرهٔ عقلا
خون نشاندم ز دیده و گفتم　　«عقل حادی عشر نماند بجا»

ولادتش در شهور سنهٔ ستّ و ستّین و ثمان مائة (۸۶۶)، مدّت عمرش هشتاد و سه (۸۳) سال. میر مرحوم را، از روی جامعیّت علوم، ثالث معلّمین نوشته‌اند. کمالات و تبحّر میر در علوم زیاده از آن بوده که در این مختصرات بیان توان نمود. از جملهٔ آنها همین کافی است که در زمان خاقان صاحب قران، یعنی پادشاه جلیل، شاه اسماعیل ــ تغمّده اللّه بغفرانه ــ او را، جهت تعمیر رصدی، که سلطان العلماء المحققین، خواجه نصیرالملّة والدین، محمّد الطوسیّ ـ نضراللّه سرّه ــ در مراغه

۱. احسن التواریخ، حسن بیگ روملو، تصحیح دکتر عبدالحسین نوانی، تهران ۱۳۵۷.

بسته و به کلّی ویران شده بود، از شیراز آوردند، چون اتمام آن به ذروهٔ زحل که بعد از آن به سی سال به وقوع می‌انجامید موقوف ماند.

میر را، در زمان صدارتِ مرحوم امیر جمال‌الدّین محمد استرآبادی [سال ۹۳] در اوائل سلطنت شاه جمجاه به درگاه عالم پناه آوردند، که شریک در امر صدارت گردانند، آن مدّعیٰ به وقوع مقرون نشد، و مکرّراً میانهٔ میران مباحثات و مشاجرات روی نمود، چون مطایبه و هزل بر مزاج میرجمال‌الدّین محمّد غالب بود، مباحثه را به ظرافت منتهی می‌گردانید، میر غیاث‌الدّین منصور، بلاحصول مطلوب، توقّف نکرده به شیراز مراجعت نمود. و مولانا خلیل منجّم این رباعی را جهت میر در سلک تحریر کشید، رباعی:

ای میر به القاب مقیّد رفتی نَنوشته تو را خلیفه ابجد رفتی

تعظیم تو آخر نه چو اوّل کردند افسوس که نیک آمدی و بد رفتی

تا آکه در شهور سنهٔ ستّ و ثلاثین و تسع مائه (۹۳۶) میر صاحب منصب نصب صدارت شد و بیشتر از دو سال و کسری بر سریر و مسند آن متمکن نگشت.

مشهور است که در حینی که حضرت خاتم‌المجتهدین، وارث علوم الرّسول و الأئمّة المعصومین ــ صلوات اللّه علیهم اجمعین ــ از عراق به درگاه معلّیٰ آمد، میانهٔ وی و میر طریق محبّت ظاهری مسلوک بود. میر قرارداد که شیخ نزد او از علم کلام اِلاهیّات **شرح تجرید** مولانا علی قوشجی بگذراند و وی در خدمت حضرت شیخ کتاب ***قواعد***. میر گفتند که به واسطهٔ استفادهٔ کلام این هفته خوب می‌نماید و به واسطهٔ افاده فقه هفته آینده. شیخ یک درس از **شرح تجرید** پیش میر گذرانید، و در هفتهٔ دیگر که مقرّر بود که میر درس فقه بخواند، وی تمارض کرده درس نخواند.

میر از مرض آتشک بغایت محترز بوده، چنانچه از جمیع مردم محترز بوده، متنفّر می‌شد و دست به دست هیچ فردی از افراد انسانی نمی‌رسانید، به ملاحظهٔ آنکه مبادا آتشک داشته باشد. و هر که خواستی که ملازم وی شود از وی می‌پرسید که هرگز بیمار شده‌ای؟ جائیت درد می‌کند؟ اگر آن شخص گفتی که روزی جائیم

درد می‌کرده، دیگر با او حرف نزدی و او را بیرون کردی. و اگر گاهی ارادهٔ مصافحه با اکابر و اهالی کردی دست در آستین کشیده، در زیر آستین مصافحه کردی. و اگر کسی خواستی متعیّنان را در نظر او ساقط گرداند به مجرّد اسناد آن نظر دیگر فایده نداشتی، و به وقوع و عدم وقوع التفات نکردی. و یکی از شعراء در مدح میر گفته، شعر:

آن میر که پوشیده ز وسواس لباس   وز آتشکش مُدام بیم است و هراس

وسواس نشست دست از دامن او   هر چند که او بشست دست از وسواس

در مرتبهٔ ثانی که مجتهدالزّمانی شیخ علی ـ رحمه‌اللّه ـ از عراق عرب متوجّه پایهٔ سریر خلافت مصیر گشت، آن حضرت منصب صدارت داشت، و مجتهدالزّمانی از اِستماع حکایت در باب عدم تقیّد میر از شرع اقدس، و اِفساد بعضی از اشرار در باب تجهیلات که میر او را می‌کرد، از طرفین در مقام عداوت درآمده، مبانی نزاع استحکام یافته بود، که مطلقاً صلاح را در آن مدخل نبود، آخرالأمر منجر به فضیحت شده، تا آنکه روزی در مجلس خلد آئین، میانهٔ شیخ و میر مباحثه و مناظره به میان آمده، آخر، بحث به خشونت مفضی شد. شاه عالم پناه منحرف گشته بر سر آن مباحثه، میر را از صدارت عزل کرده. چند روزی میر در اردوی همایون به سر برده، به جانب شیراز روان شد، و در آن اوان رحلت نمود.

از جملهٔ مصنّفاتش، حاشیهٔ حکمة‌العین، و حاشیهٔ اشارات، اثبات الواجب، اخلاق منصوری، کفایهٔ منصوری در حساب، محاکمات، حاشیهٔ زوراء، مشارق، حاشیهٔ تجرید، تفسیر سورهٔ هل أتیٰ، مرآت الحقائق، سفیر در هیأت، لوامع در هیأت، ریاض الرّضوان، ایمان الایمان در علم کلام، دلیل الهدیٰ[1].

[شرح هیاکل النّور، رساله در سمت قبله، حاشیهٔ الواح، مختصر کفایة‌الطّلاب، کتاب مقاصد و حجج البراهین، رسالهٔ جام جهان‌نما، رسالهٔ قوس قزح، و بعضی دیگر از مصنّفات وی و رسالاتی که در برابر رسالات مولانا جلال‌الدّین محمّد

---

۱. خلاصة التواریخ، قاضی احمد حسینی قمی، ص ۲۹۶، تصحیح دکتر احسان اشراقی، چاپ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

دوانی نوشته علیٰحده است، و آنچه به بیاض رفته و ضایع شده زیاده از حدّ تخمین و حصر است. از صحیح القولی در شیراز استماع افتاد که چند صندوق بزرگ تمامی مسوّدات به خطّ میر بود، که در ته کتابخانهٔ میر بود، خدمه و ملازم‌زاده‌ها آنها را به صحّافان یک من به هشتاد دینار می‌فروختند.

تبحّر میر در جمیع علوم، خصوصاً نجوم و طب، به سر حدّ اعجاز رسیده بود. والد راقم از جملهٔ تلامذهٔ میر بود و از ایشان استماع افتاد که در سفری از اسفار، شاه کامگار را تب مُحرقی حادث شد و میر به معالجه مشغول بود. بعد از ملاحظهٔ نبض گفت: در فلان ساعت آن روز تب مفارقت می‌نماید، و آن چنان شد که او گفته بود.] (آنچه در علامت گیومه آمده در نسخهٔ برلن است)[۱]

سوم ـ قاضی نوراللّه شوشتری در مجالس المؤمنین نوشته است:

خاتم‌الحکماء و غوث العلماء، الأمیر غیاث‌الدّین منصوری شیرازی ـ قدّس سرّه ـ آن که ارسطو و افلاطون، بلکه حکماء دهر و قرون، اگر در زمان آن قبلهٔ اهل ایمان بودندی مفاخرت و مباهات به انخراط در سلک مستفیدان و ملازمان عالی‌اش نمودندی، جذر اصمّ آوازهٔ فضل او شنیده و فلک با هزار دیده نظیر او ندیده. ولادت در سنهٔ... بوده. در خدمت پدر بزرگوار خود امیر صدرالدّین محمّد تحصیل علوم دینی و معارف یقینی نموده و در بیست سالگی از ضبط علوم فارغ گردیده، و در چهارده سالگی داعیهٔ مناظره با علّامهٔ دوانی در خود یافته و وسایل برای انتظام آن می‌ساخته.

مدّتی منصب عالی صدارت پادشاه مغفور به او متعلّق بود، و در غایت عظمت و استقلال اشتغال می‌نمود، و در مرتبهٔ ثانی که جناب مجتهد الزّمانی، شیخ علیّ‌بن عبدالعالی ـ روح‌اللّه روحه ـ از عراق عرب متوجّه پایهٔ سریر خلافت مصیر گشته،

۱. خلاصة التواریخ، قاضی احمد حسینی قمی، ص ۲۹۶، تصحیح دکتر احسان اشراقی، چاپ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

حکایت که در باب عدم تقلید حضرت میر به حکم شرع قدس مذکور می‌شد. و سینهٔ انور خاطر شریف جناب شیخ بزرگوار شد. و بعضی از مفسدان در مقام فساد درآمده. مبانی نزاع استحکام تمام یافت تا آنکه روزی در مجلس بهشت آیین مباحثهٔ علمی در میان آمده و بحث به خشونت و نزاع کشید. و شاه دین پناه حمایت مجتهد الزمانی نموده. حضرت میر رنجیدند. و بعد از چند روزی از منصب صدارت استعفا نموده. به جانب شیراز روان شدند. و در سنهٔ ثمان و اربعین و تسع مائة (۹۴۸) وفات یافتند.

از مصنفات شریفهٔ ایشان. اوّلاً آنچه این فقیر به شرف مطالعهٔ آن رسیده در این مقام مذکور می‌شود: (۱) کتاب حجة الکلام. قسم مبحث معاد آن به نظر فقیر رسیده. و در آنجا متصدّی ردّ اقوال حجة الإسلام غزالی شده و تشنیع بسیار بر او کرده. و آن مبحث قریب به سه هزار بیت است. و از اینجا معلوم می‌شود که آن کتابی مبسوط خواهد بود. (۲) دیگر کتاب محاکمات میان تحریرین عالمین. یعنی والد خود میر صدرالدّین محمّد و ملّا جلال‌الدّین محمّد دوانی در حواشی ایشان بر شرح تجرید. (۳) دیگر محاکمات میان تحریرین علمین درحواشی ایشان بر شرح مطالع. (۴) دیگر محاکمات میان ایشان در حواشی شرح عضدی. (۵) دیگر شرح بر کتاب هیاکل النور. (۶) دیگر شرح بر رسالهٔ اثبات واجب پدر خود. (۷) دیگر کتاب تعدیل المیزان در منطق که خلاصهٔ منطق شفاء است یا سوانح طبع نقّاد ایشان. (۸) دیگر کتاب معیار الافکار که خلاصهٔ تعدیل المیزان است. (۹) دیگر کتاب لوامع و معارج در هیأت در محاذات کتاب تحفهٔ شاهی. و آن را چنانچه در خطبهٔ کتاب مذکور است در هیجده سالگی نوشته. (۱۰) دیگر کتاب تجرید در حکمت که جمیع مسائل حکمت طبیعی و الهی را به عبارت موجز بلیغ مجرّد از دلایل ذکر فرموده. (۱۱) دیگر رساله در معرفت قبله. (۱۲) دیگر کتاب معالم الشفاء در طبّ. (۱۳) دیگر مختصر آن که مسمّی به شافیه است. و فقیر در مبادی تحصیل علم طبّ آن را نزد حکیم فاضل حاذق مولانا عمادالدّین محمود شیرازی خوانده.

(۱۴) دیگر سفیر در هیأت، (۱۵) دیگر حاشیه بر شرح اشارات، (۱۶) دیگر حاشیه بر شرح حکمة‌العین، (۱۷) دیگر رساله در باب خلافتِ فرزند ارشد میر صدرالدّین محمد، (۱۸) دیگر خلاصهٔ تلخیص که اختار کتاب معانی بیان است، (۱۹) دیگر ردّ بر حاشیهٔ شمسیّهٔ علّامهٔ دوانی، (۲۰) دیگر ردّ بر حاشیهٔ تهذیب مشارالیه، (۲۱) دیگر ردّ انموذج العلوم مشارالیه، (۲۲) دیگر ردّ بر رسالهٔ زوراء مشارالیه، (۲۳) دیگر رساله در تحقیق جهات، (۲۴) دیگر رسالهٔ مشارق در اثبات واجب، (۲۵) کتاب اخلاق منصوری، (۲۶) حاشیه بر اوایل کشّاف (۲۷) تفسیر سورة الإنسان، (۲۸) کتاب مقالات العارفین، (۲۹) کتاب در تصوّف و اخلاق، که به اسم فرزند ارجمند خود میر صدرالدّین علی نوشته، (۳۰) رسالهٔ قانون السّلطنه.

این است آنچه از تصانیف حضرت میر که به نظر فقیر رسیده، و دیگر تصانیف دارند که به نظر فقیر نرسیده و اسامی آن در کتب ایشان به تقریبی مذکور شده، و بعضی از فضلاء معاصر اخبار از رؤیت آن نموده، مانند کتاب ریاض الرضوان و کتاب اساس در علم هندسه و غیر آن.

و غرض از تفصیل تصانیف حضرت میر و اظهار تشرّف به مطالعهٔ اکثر آن ردّ بر کلام بعضی از افاضل عصر است، مثل ابوالحسن کاشی و ملّا میرزا جان شیرازی، که مصنّفان حضرت میر را، که اکثر به واسطهٔ نفاست متداول نشده بود و به دست هر که می‌افتاد به آن صنّت می‌کرد، ایشان به دست آورده، سخنان خوب را از آنجا می‌دزدیدند و جهت پی غلط کردن می‌گفتند که از تصانیف میر غیاث‌الدّین منصور به غیر نامی نیست، و بعضی کتب که در مصنّفات متداولهٔ خود نام آن را مذکور ساخته وجود خارجی نیافته و اگر احیاناً یکی از آن کتب به دست طالب علمی افتاد و بر دزدی ایشان مطّلع بشد دعوی توارد می‌کنند.

از حضرت استاد محقق تحریر ــ روح اللّه روحه ــ شنیده که می‌فرمودند که ملّا ابوالحسن شش دلیل از جملهٔ ادلّه که در رسالهٔ اثبات واجب ذکر کرده، و آن را از جملهٔ خواص فکر خود شمرده از شرح هیاکل حضرت میر انتحال نموده، و در

ایّامی که به التماس بعضی از اعزّه ردّی بر رسالهٔ او می‌نوشتم اظهار سرقت و انتحال او کردم، آن رساله را متروک ساخته، رساله‌ای دیگر تألیف نمود اگرچه آن نیز خالی از سرقت و انتحال نیست.

از مآثر مهارت حضرت در فنون ادعیه و طلمسات قتل ذوالفقار حاکم بغداد است که با پادشاه دین پناه بغی می‌ورزیدند، و تفصیل آن بر السنهٔ جمهور مشهور، و مجملی از آن در رسالهٔ قانون السّلطنه مذکور است.

حضرت میر را دو خلف ارجمند بود: یکی میر شرف‌الدّین علی که اکبر و اورع و اتقیٰ بود، و دیگر میر صدرالدّین محمّد که اصغر و اذکیٰ و افهم و افضل بود، بنابراین التفات حضرت میر به او بیشتر بود. و چون میر شرف‌الدّین علی به اردوی معلّیٰ رفت، به سبب تقویٰ و صلاحی که داشت ،پادشاه دین پناه او را نوازش بسیار فرمودند و از مقرّبان مجلس بهشت آئین ساختند. روزی یکی از متردّدین به خدمت میر عرض ترقّیات میر شرف‌الدّین علی و عنایات پادشاه نمود، حضرت میر در جواب فرمودند که او بسیار خر است، بیش از این هم ترقّی خواهد کرد. شعر:

هر کجا بی‌هنر هست بدو می‌بخشند　　بیشتر ز آنچه از ایّام تمنّا دارد[1]

چهارم ـ اسکندربیک ترکمان در عالم آرای عبّاسی نوشته است:

بعد از فوت امیر قوام‌الدّین حسین، علّامة‌العلمائی، امیر غیاث‌الدّین منصور شیرازی یا امیر نعمت‌اللّه حلّی شریک صدارت گشت، و میر نعمت‌اللّه به جهت خصومت و نزاع خاتم‌المجتهدین شیخ علی [بن] عبدالعالی و موافقت شیخ ابراهیم قطیفی که معاند خاتم‌المجتهدین بود از صدارت معزول گشته به حلّه رفت، و علّامة العلمائی من حیث الانفراد صدر بود.

و امّا میانهٔ او خاتم المجتهدین طرح بد نشست. میر او را تجهیلات می‌کرد. او میر را به عدم قید متّهم می‌داشت. روزی در خدمت اشرف میانهٔ ایشان مباحثهٔ علمی

---

۱. مجالس المؤمنین قاضی نوراللّه شوشتری، جلد دوم، ص ۲۳۰، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۵ ق.

واقع شد، منجرّ به نزاع شد، رفته رفته منازعات ایشان به قباحات کلّی انجامید. حضرت شاه مراعات جانب خاتم‌المجتهدین کرد. میر را از صدارت معزول گردانید. و او در همان چند روز بی‌رخصت متوجّه شیراز شد.

منصب صدارت، حسب الإرادهٔ مجتهدالزّمانی، به میر معزّالدّین محمّد اصفهانی، که جامع کمالات علمی و عملی بود تفویض یافت، و او هشت سال من حیث الانفراد و الاستقلال صدارت کرد. بنابر خدعهٔ حکیم کازرونی معزول شده، میر اسداللّه مرعشی شوشتری رتبهٔ عالی صدارت یافت و تا حین وفات صدر بود. بعد از فوت او شاه تقیّ‌الدّین محمّد اصفهانی بدین شغل نامی اختصاص یافت، و به جهت بعضی امور مزاج مبارک اشرف از او متغیّر شده، رقم عزلت بر صحیفهٔ حالش کشیدند. و منصب صدارت میانهٔ میر محمّد یوسف استرآبادی، که از زمرهٔ فضلای دانشمند بود و میر سیّد علی ولد میر اسداللّه مبعّض گردید.

میر غیاث‌الدّین محمّد، مشهور به میر میران، برادر شاه تقیّ‌الدّین محمّد، که در آن هنگام از اعاظم سادات حسینیّهٔ اصفهان و نقیب النّقباء بود، طالب منصب موروث گشته، بالأخره به عالی‌رتبهٔ صدارت سربلندی یافته، در حین ارتحال شاه جنّت مکان، بر زیلوچهٔ صدارت تمکّن داشت، و بغایت کم طمع و پرهیزگار بود، و چون در دارالسّلطنهٔ اصفهان صاحب املاک و رقبات کلّی بود از حاصل سرکار خود اوقات می‌گذرانید. دو پسر داشت: میرزا محمّد مخدوم که از افاضل و دانشمندان روزگار بود، و پسر دیگرش میرزا محمّد امین بغایت صالح و متّقی و پرهیزگار بود[۱].

پنجم ـ ابوالقاسم کازرونی در سلّم السّماوات نوشته است:

و از شاگردان حضرت میر، امیر غیاث‌الدّین منصور، ولد ایشان، صیتِ فضایل به اطراف جهان رسانیده، و منصب جلیل‌القدر صدارت ایران به ایشان مفوّض گشته،

---

۱. عالم‌آرای عباسی، اسکندربیگ ترکمان، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، ص ۱۴۴، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰.

در علوم حکمیّه و طبّ و نجوم ماهر بوده‌اند. آثار و مؤلّفات متنوّعه از ایشان مانده، و شاگردان دانشمند گذاشته‌اند، چون حضرت امیر فخرالدّین محمّد سمّاکی استرآبادی، و شیخ نصرالبیان انصاری، جدّ مؤلّف، و مولانا تقیّ‌الدّین محمّد منجّم، و شیخ منصور راستگو، و مولانا شیخ قوام‌الدّین حسن باغنوی، و مولانا محمّد نصراللّه معمّائی، و مولانا وجیه‌الدّین سلیمان قاری. و این جمله در علوم عقلیّه و نقلیّه ماهر بوده‌اند.

در فرامین مُطاعه، بعد از تعریفات متعارفه که به جهت صدور و نقبای ایران می‌نویسند، این اوصاف مختصّ به امیر غیاث‌الدّین منصور می‌داشته‌اند: «جامع المعقول و المنقول، حاوی الفروع و الأصول، أکمل أهل النّظر، اُستاد البشر، العقل الحادی عشر. و نقش خاتم ایشان بوده که: «ناصر الشّریعة منصور».

نسبت شاگردی مؤلّف به آن حضرت به یک واسطه است، که آن مولانا وجیه‌الدّین سلیمان قاری است، و به حضرت امیر صدرالدّین محمّد به دو واسطه: مولای مذکور و حضرت امیر غیاث‌الدّین منصور.

نقل است که در بعضی مجالس فارس، علّامهٔ دوانی و حضرت صدرالدّین محمّد و امیر غیاث‌الدّین منصور، هر سه تشریف داشتند، امیر غیاث‌الدّین منصور در سنّ هیجده سالگی بود، و از تحریر شرح هیاکل، که معظم آثار اوست، فارغ شده، خطاب به علّامهٔ دوانی نمود، و سخنی به سبیل مناظره نقل نمود، علّامهٔ دوانی متوجّه جواب نشده، حضرت امیر صدرالدّین محمّد فرمودند که: بنده‌زاده چنین می‌گوید، علّامهٔ دوانی جواب داد که: شما بفرمائید تا ببینیم که چه می‌فرمائید. وفات حضرت میر صدرالدّین محمّد، در نواحی سنهٔ اثنان و تسعین و ثمان مائه بوده، و وفات حضرت امیر غیاث‌الدّین منصور در اربع و اربعین و تسع مائه بوده. واللّه یعلم[1].

---

۱. سُلّم السّماوات، از ابوالقاسم کازرونی، به کوشش عبداللّه نورانی، چاپ مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۵، تذکره؛ صدرالدین محمّد شهید ۹۰۳ است، و غیاث‌الدّین منصور متوفای ۱۹۴۸ است.

ششم ـ خواند میر در حبیب السّیر آورده است:

ذکر طایفه‌ای از سادات و علما و اشراف که بعضی از ایشان با سلاطین آق قوینلو معاصر بوده‌اند و زمره‌ای در ایّام دولت ابد پیوند شاهی اکتساب فضل و کمال نموده‌اند. از جملهٔ اعاظم اولاد خیر البشر و اکابر فضلای دانشور زمان جهان بانی امیرحسن بیگ و یعقوب میرزا، امیرصدرالدّین محمّد حسینی به بلدهٔ فاخرهٔ شیراز به نشر علوم محسوس و مفهوم قیام می‌نمود و به جودت طبع و دقّت ذهن از جمیع علمای متبحّرین و فضلای متأخّرین ممتاز و مستثنیٰ بود. و آن جناب ولد ارشد غیاث‌الدّین منصور است، که در سلک سادات عالی نسب مملکت فارس انتظام داشت، و مرجع اشراف و اعیان بوده، پیوسته نقش خیرخواهی و احسان بر الواح خاطر عالمیان می‌نگاشت.

و امیر صدرالدین محمّد در ایّام شباب نزد جناب افادت شعاری، مولانا قوام‌الدّین کلباری استفاده نموده بود، و به اندک زمانی در تمامی فنون متداوله به درجهٔ کمال ترقّی کرده، آغاز درس و افاده نموده. در بلدهٔ شیراز مدرسه‌ای وسیع رفیع ساخته، هر روز به آن بقعهٔ شریفه تشریف حضور ارزانی می‌داشت، و طلبهٔ علوم از نتایج طبع وقّاد خود مستفید گردانیده، همّت بر تألیف و تصنیف می‌گماشت. از جملهٔ نتایج قلم خجسته رقمش: رسالهٔ تحقیق علم، و اثبات واجب، و حاشیهٔ شمسیّه، و حاشیهٔ مطالع، و حاشیهٔ تجرید، در میان طلبهٔ علوم مشهور است، و دقایق و نکات آن مؤلّفات افادات آیات بر الواح ضمایر علمای فضایل مآثر مسطور است. وفات امیر صدرالدّین محمّد، بعد از فوت یعقوب میرزا به اندک زمانی اتفاق افتاد، و چون تاریخ ماه و سال آن معلوم را قم حروف نبود خامه به تحریر آن میل ننمود.

و از امیر صدرالدّین محمّد پسری ماند در کمال فضل و علوّ مقام، امیر غیاث‌الدّین منصور، و آن جناب حالا به وفور علم و دانش در اطراف و اکناف عالم

بغایت مشهور است، و مهارتش در فنون حکمی و ریاضی ضرب‌المثل جمهور علمای نزدیک و دور. در مدرسهٔ پدر بزرگوار خویش پیوسته به افاده قیام می‌نماید، و گوش هوش طلبهٔ علوم را از نتایج دریای طبع نقّاد خود می‌آراید[۱].

هفتم ـ آذر بیگدلی در آتشکدهٔ آذر نوشته است:

(۱) فنائی، اسمش شیخ احمد، از احفاد شیخ ابو زید خلخالی است، و در خدمت میرغیاث‌الدّین محمود و میر غیاث‌الدّین منصور دشتکی شیرازی تحصیل علوم کرده، بعد از حجّ بیت‌اللّه در قزوین مشغول تدریس [بوده] و هم در آنجا فوت شده (ص ۳۵).

(۲) بنائی، گویند که میر غیاث‌الدّین منصور دشتکی فرمود که بنائی بلای شاعران و شاعر بلاف است (ص ۱۵۱).

(۳) میرزا شرف جهان، علوم عقلی را در خدمت میر غیاث‌الدّین منصور دشتکی تحصیل، و اکثر اوقات علما و شعرای آنجا در خدمت ایشان کامیاب مقاصد می‌بوده‌اند. و د خدمت شاه طهماسب صفوی کمال اعتبار داشته (ص ۲۳۰).

(۴) میر غیاث‌الدّین منصور دشتکی، خلف صدق میر صدرالدّین محمّد، پدر و پسر از فضلای زمان، هر چند شاعری دون مرتبهٔ ایشان است، در همهٔ فنون علمی، سیّما در مراتب حکمت سرآمد فیلسوفان مشهور و بر معارضین به استظهار براهین عقلیّه منصور. تصانیف حکمت آمیزش دست‌آویز فضلا و علما، لیکن نظر به فطرت اصلی و استعداد ذاتی گاهی به‌گفتن شعر میل می‌فرموده. این قطعه از اوست، قطعه:

اگر مرگ خود هیچ لذّت ندارد   نه کس را خلاصی دهد جاودانی
اگر قلتیان نیست از قلتیابان   وگر قلتیان است از قلتیانی[۲]

---

۱. حبیب‌السیر، ج ۳، ص ۳۸۹، چاپ انتشارات خیّام، ۱۳۳۳.
۲. آتشکدهٔ آذر، ص ۲۹۷، به سعی استاد دکتر سیدجعفر شهیدی، چاپ عکسی، ۱۳۷۷.

هشتم ـ آقا بزرگ تهرانی در طبقات اعلام الشیعه نوشته است:

منصورالدّشتکیّ الثّانی هو أُستاد البشر، والعقل الحادی عشر، المیر غیاث‌الدّین، ابن المیر صدرالدّین محمّد الحسینیّ الدّشتکیّ الشّیرازیّ، المتوفّیٰ ۹۴۸. و هو سمُّی جدّه؛ لأنّ والده الموصوف بصدر العلماء و صدرالحقیقة الشّهید (۹۰۳)، کمامرّ، کان أیضاً ابن غیاث‌الدّین منصور الأوّل، ابن صدرالدّین الثّانی محمّد بن إبراهیم. وقد أخذ صدرُالحقیقة العلوم الشّرعیّة عن والده. غیاث‌الدّین منصور. فنسبتهُ إلیٰ إبراهیم نسبةٌ إلی الجدّ.

ترجمهُ القاضی فی ***المجالس***، ص ۳۴۰، و ذکر ولده الأرشد المیر صدرالدّین الرّابع محمّد الدّشتکیّ، الّذی کتب له ***رسالة الخلافة*** (ذاقم ۱۳۲۴). (ص ۲۲۰) و ولده الآخر المیر شرف‌الدّین علیّ، المعبرّ عنه بشرف‌الآباء، و هو والد السیّد محمّد محسن، الّذی یروی عنه المیرزا محمّد الرّجالی بإسناده المسلسل بالآباء.

قال إسکندر المنشی: کانت الصّدارة فی عهدالشّاه طهماسب بید عالمین، هما المیر نعمة‌اللّه الحلّیّ والمیر قوام‌الدّین حسین. فلمّا مات قوام‌الدّین قام مقامه المیر غیاثُ‌الدّین منصور الشّیرازیّ (المترجم له)، ولمخالفة نعمة‌اللّه الحلّیّ مع علیّ بن عبدالعالی الکرکیّ و تحزّبه لإبراهیم القطیفیّ، انعزل نعمةُاللّه و ذهب إلی الحلّة و انفرد غیاثُ‌الدّین منصور بالصّدارة. لکنّ الشّیخ علیّ عارضه أیضاً، فقام الشّاه بعزل غیاث‌الدّین أیضاً، و نصب مکانه معزّالدّین محمّد الإصفهانیز المذکور فی (۲۰۸)، فذهب إلیٰ شیراز من غیر رخصة. هذا خلاصةُ ما فی «عالم آرا، ص ۱۴۴» و مرّ (فی ص ۲۲۰ـ۲۲۲ و ص ۲۴ و ۲۴۶)

ذکرنا للمترجم له: آداب البحث، إثبات الواجب، إجازته (رسالة‌الخلافة)، اخلاق منصوری بالفارسیّة، الأساس فی الهندسة، الإشارات و التلویحات، إشراق هیاکل النّور، فی‌الدّفاع عن‌الفلسفة النّوریّة السّهروردیّة ضدّ الدّوانیّ، التّجرید، تجرید الغواشی، تحفهٔ شاهی، التّصوّف والأخلاق، تعدیل المیزان، التّفسیر لسورة هل أتیٰ، تکملة المجسطیّ، التّهلیلیّة، جام جمشید، جام گیتی‌نما، الجهات و حواشیه: علیٰ

آداب البحث، و إثبات الواجب و تفسیر الکشّاف و تهذیب المنطق و شروح التجرید، والمطالع والإشارات السّینائیة و حکمة العین لدبیران القزوینیّ والملخّص للچغمینیّ والشّفاء لابن‌سینا و مفتاح‌العلوم للسّکّاکیّ، و له خلاصةُ التّلخیص و دیوان شعر ذکرناه فی ذ ۹: ۷۹۵ و ۱۱۰۹، والرّدّ علی‌الدّوانیّ فی ذ ۱۰: ۱۹۳ و ۱۹۸، و الرّسالة الرّوحیّة و ریاض الرّضوان، سفیر الغبراء، السّیر و السّلوک، الشّافیة، شرح أشکال التّأسیس، شرح حکمةالعین، شرح الطوالع، شرح هیاکل النّور، شفاء القلوب، تسطیح الأسطرلاب بالفارسیّة، ضوابط الحساب، کفایة الطلّاب، ضیاءالعین، والفیّاضیّة، علم کتف الغنم، کشف الحقائق المحمّدیة، حاشیة آداب البحث، المحاکمات بین الحواشی، المشارق، مطلع العرفان، معیار العرفان، معالم الشّفاء، معیارالأفکار، مفتاح المنجّمین، مقالات العارفین، والنّفس والهیولیٰ، و هیئت دشتکی.

و بیتُ الدّشتکی عریقٌ فی العلم والعرفان، ذکرنا بعضهم فی‌القرن التّاسع و یأتی آخرون فی‌الحادی عشر و الثّانی عشر[۱].

نهم ـ حاج میرزا حسن فسائی در فارسنامهٔ ناصری آورده است:

در سال نهصد و بیست و هفت، (۹۲۷) حضرت افادت منزلت، استاد بشر و عقل حادی‌عشر، امیر غیاث‌الدّین منصور دشتکی شیرازی خلف الصّدق حضرت مغفرت مآب، امیر صدرالدّین محمّد حسنی حسینی شیرازی، در ییلاق سهند آذربایجان به عزّ مجالست مجلس بهشت آیین خاقان ملک تمکین [شاه اسماعیل] مشرّف شده. (ص ۹۸)

و در سال نهصد و سی و هشت (۹۳۸)، که جناب خاتم‌المجتهدین، شیخ علیّ ابن عبدالعالی کرکی جبل عاملی از عراق عرب وارد تبریز گردید، و از جانب

۱. طبقات أعلام الشیعة، إحیاء الدّاثر من القرن العاشر، تألیف الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، ص ۲۵۴ـ۲۵۷. طبع جامعهٔ طهران، ۱۳۶۶.

حضرت شاه طهماسب نهایت احترام دید، با جناب خاتم الحکما، میر غیاث‌الدّین منصور شیرازی، صدر الصّدور طریقهٔ محبّت مسلوک نمود. و آن دو بزرگوار با هم قرار دادند که در هفته‌ای، جناب شیخ کتاب شرح تجرید را از خدمت میر استفاده کند، و در هفته‌ای دیگر جناب میر کتاب قواعد فقه را از جناب شیخ استفاده نماید. و مدّتی بر این منوال گذشت که جماعت شیاطین آدمی صورت در میانهٔ آن بزرگواران سخن‌چینی کرده، به کدورت رسانیدند.

روزی در مجلس سامی شاهی میانهٔ آن دو عالم متبحّر مباحثهٔ علمی شده، سخنان خشونت در میان آمد، و حضرت پادشاه دین پناه جانب جناب شیخ را منظور داشت و جناب میر رنجیده خاطر گردید و چون جناب شیخ علی تغییر قبلهٔ مساجد عراق عجم را از خدمت پادشاه خواهش نموده، مقبول گشته بود، جناب میر فرموده بودند که تغییر قبلهٔ مساجد بر وجه صحّت بی‌رسم دایرهٔ هندسیّه و دانستن بعضی از مسایل هیأت و هندسه صورت نبندد و جناب شیخ را اطّلاع بر آن مسایل نیست.

چون خبرچینان این کلمات را از جناب میر به جناب شیخ رسانیدند و آنچه توانستند بر متن و حواشی آن افزودند، جناب شیخ مکتوبی خدمت جناب میر فرستادند و آیهٔ کریمهٔ «سیقول السّفهاء من النّاس ما ولّا هم عن قبلتهم الّتی کانوا علیها قل للّه المشرقُ والمغربُ یهدی من یشاء إلیٰ صراط مستقیم» را در آن نگاشتند.

چون آن مکتوب به جناب میر رسید در جواب شیخ آیهٔ شریفهٔ «ولئن أتیبتَ الّذین اُوتوا الکتابَ بکلّ آیة ما تبعوا قبلتک و ما أنتَ بتابع قبلتهم و ما بعضهُم بتابع قبلةَ بعض و لئن اتّبعتَ أهوائهم من بعد ما جاءک من العلم إنّکَ إذاً لمن الظالمین» را نوشتند، و در همان اوقات جناب استاد بشر و عقل حادی‌عشر امیر غیاث‌الدین منصور از منصب صدارت استعفا فرموده، عود به شیراز نمود. (ص ۱۰۱).

و در سال نهصد و چهل و نه (۹۴۹) استاد بشر و عقل حادی عشر امیر غیاث‌الدّین منصور خلف‌الصّدق مرحوم سیّد المرقین و استاد علمای محققین،

حضرت میر صدرالدّین محمّد حسینی دشتکی شیرازی در شیراز وفات یافت، و در بقعهٔ متبرّکهٔ والد ماجدش در کنبد مدرسهٔ منصوریّه مدفون گشت، و تاکنون مزار این پدر و پسر زیارتگاه مسلمانان شیراز است. و سال ولادت آن مغفرت مآب در سال هشت‌صد و شصت و شش (۸۶۶) در شیراز اتّفاق افتاد، و در خدمت والد ماجدش تحصیل کمالات علمیّه نمود. (ص ۱۰۴)[۱]

دهم ـ ابوالقاسم قربانی در زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلام نوشته است:

منصوربن صدرالدّین محمّد حسینی دشتکی شیرازی، دانشمند ایرانی که به ریاضیّات می‌پرداخت «؟ ـ ۹۴۹) از علما و فقهای بزرگ شیعه و معروف به غیاث‌الحکما بود، در شیراز متولّد شد. پدرش صدرالدین محمّد، مدرسهٔ منصوریّه را در شیراز بنا نهاد. غیاث‌الدّین نزد پدر تحصیل کرد، در ۲۰ سالگی تحصیل فقه و کلام و حکمت را به پایان رسانید. شاه طهماسب اوّل وی را به صدارت منصوب کرد، (در ۹۳۶) ولی وی پس از چندی از این مقام کناره‌گیری کرد و به شیراز بازگشت، و در آنجا به تدریس و تألیف پرداخت. تألیفات متعدد در حکمت و منطق و طب و هیأت دارد. (با اندکی تغییر از دایرةالمعارف فارسی) وی به سال ۹۴۸ درگذشت[۲].

یازدهم ـ خلاصهٔ آنچه در وقف‌نامهٔ آستانهٔ حضرت احمدبن موسی شاه چراغ آمده است:

غیاث‌الدین منصور متولی و مدرّس آستانهٔ امامزاده سیّداحمدبن موسی(ع) شاه‌چراغ، پس از فوت والدش، صدرالدین محمد حسینی دشتکی، یوسف بن جهان شاه از خاندان شیعه از ترکمانان قراقویونلو دو قریهٔ خسروآباد و ترکمان‌آباد از

---

۱. فارسنامهٔ ناصری، ج ۱، ص ۹۸ـ۱۰۱ـ۱۰۴، تألیف حاج میرزا حسن فسائی، تصحیح دکتر منصور رستکار فسائی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.

۲. زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی، ابوالقاسم قربانی، مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۶۵.

توابع شیراز را بر آستانهٔ حضرت احمدبن موسی ـ شاه‌چراغ ـ در وجه وظیفهٔ متولی و مدرّس آنجا وقف نموده است.

متولی و مدرّس اوّل، که به منظور تقرّب به کبار اهل بیت سیّد ابرار و ضارب ذوالفقار ـ علیهما السلام ـ معیّن شده، فرع دوحهٔ نبوّت و امامت، شارح علوم الأوّلین و ناشر هافی الآخرین، حجّة‌الإسلام و المسلمین، امیر صدرالدّین ابوالمعالی محمد، ابن غیاث‌الدین منصور ابن صدرالدین محمد ابن ابراهیم الحسنی الحسینیّ السّجادی الدشتکی، قدّس اللّه أسرارهم، است.

متولی و مدرّس دوم، بعد از فوت او، مخصوص به خلف صدق و خلیفهٔ آن عالی حضرت، من خصّه‌اللّه بالنفس القدسیّة و بلغّه فی ریعات السن و ألی اقصی الکمالات الإنسیّة، جامع السّیادتین و ثالث المعلّمین، الحکیم الغالب شابّا علی الشّیخ الرئیس السیّد غیاثاً للإفادة و الهدایة و الحقیقة و الشّریعة و الحقّ و الیقین، سیّدالمحققین، منصور، که اسنّ ارشد اعلم اولاد آن حضرت است، خلّداللّه تعالیٰ ظلال إفاداته و اجتهاده إلی یوم الدین و بلّغه إلیٰ أعلیٰ مدارج مراقی شأن آبائه الطاهرین است.

این وقف جاری خاصّه جهت طلب رضای حضرت باری، عزّاسمه ـ و انفاق بر ذریّهٔ طاهرهٔ حضرت رسالت پناهی و اولاد امجاد حضرت ولایت دستگاهی ـ علیهما الصّلاة و السّلام ـ و نشر علوم شرعیّهٔ و اعلاء معالم معارف دینسیّه است، و حرص بر آن که عظمای علمای اهل بیت طاهرین در چنان مقام قدّیسین و مطاف کرو بسّیین به درس و افادهٔ علوم دین و اعظام شعائر شرع حضرت سیّدالمسلمین (ص) اشتغال فرمایند. و اصل و مادّه این خیر مبرور از خالص مال حلال موروثی حضرت واقف ـ آمنه اللّه من هول یوم المواقف ـ بوده، همواره در احکام و ابرام آن صدقات بشرائطها جدّ موفور فرمایند و سعی مشکور به تقدیم رسانند...

(وقف نامهٔ مزبور در (ص ۷۷–۹۰) این مقدّمهٔ مصحح به طبع رسیده است.)

بخش هفتم ـ نسب‌نامهٔ سادات دشتکی شیراز

یکم: به صورت مختصر

۱. امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب، علیه‌السلام، ۲- امام حسین‌بن علی، أبی‌عبدالله، سیّدالشّهداء، علیه‌السلام، ۳- امام زین‌العابدین علیّ‌بن الحسین، علیه‌السلام، ۴- زیدبن علی‌بن الحسین(ع). و چون مادر زید دختر امام حسن علیه‌السلام است، این سلسله را سادات حسینی حسنی گفته‌اند، ۵- محمد، ۶- جعفر، ۷- احمدالسّکّین النّقیب، ۸- جعفر، ۹- علی، ۱۰- محمّد، ۱۱- علی، ۱۲- زیدالأثم، ۱۳- علی، ۱۴- حسین، ۱۵- حسن، ۱۶- امیری، ۱۷- امیران به، ۱۸- عربشاه، ۱۹- علی، ۲۰- اسحاق، ۲۱- محمّد صدرالدّین، ۲۲- ابراهیم شرف‌الدین، ۲۳- محمّد صدرالدّین، ۲۴- امیر غیاث منصور، ۲۵- امیر صدرالدّین محمّد، ۲۶- امیر غیاث‌الدّین منصور.

این ترتیب در نسب‌نامهٔ خاندان دشتکی در اجازهٔ صدرالدّین محمّد فرزند امیر غیاث منصور آمده است، که در بحارالانوار مجلسی مذکور است.

چنانچه اسناد صحیحی دیگر دربارهٔ این نسب‌نامه در وقف‌نامه‌ها و کتب تاریخی و تذکره بی‌غلط و با امضاء و معتبر پیدا شود نیز، به یاری باری‌تعالیٰ، در جلد سوم مصنفات غیاث منصور دشتکی چاپ خواهد شد.

دوم: إجازة الأمیر صدرالدّین‌بن غیاث منصورالحسینیّ الدشتکیّ

صورة إجازة السیّد النّجیب، العالم الأمیر، صدرالدّین محمّد، بن الأمیر

غياث الدّين منصور الحسينىّ الشيرازىّ الدشتكىّ للسيّد الكامل الفاضل العالم، علىّ بن القاسم الحسينىّ اليزدىّ، رحمهم اللّه تعالىٰ.

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، الحمدُ لعلىّ أعلىٰ بكلمته كلمة الإسلام، و الشّكرُ لملىّ أهلىٰ علىٰ عبده ما ملأ به أرجاء الخافقين، من الأوامر و الزّواجر، و المواعظ و الأمثال، و العبر و الآثار و الأحكام، لطيف علىٰ عباده بإفضاله عليهم الأبصار و البصائر، و إرساله إليهم الرّسل بالنّذر و البشائر. فمنهم من أرسل إليهم رسلاً ليبيّن لهم طرائق و سُبلاً، و منهم من أنزل إليه سفراً أو لوحاً، و منهم من فضّله عليهم و شرّفه بالعبوديّة «فأوحىٰ إلىٰ عبده ما أوحىٰ».

فصلّ اللّهم علىٰ من رشّحته للنبوّة الكبرىٰ و الإمامة العظمىٰ.

محمّدٌ سيّدُ الكونين و الثقلين والفريقين من عرب و من عجم

و لا تجعل من يتلوه داخلاً فيما خصّصته به إلّا آله و أهل بيته و عترته و عشيرته الطاهرين منهم و الطيّبين و المرضيّين، و الحمدُ للّه ربّ العالمين.

و بعدُ، فهذا كتابٌ من عبداللّه الفقير إلى اللّه الغنىّ باللّه، الغريب فى اللّه، محمّد بن المنصور، الشّهير بصدر الواعظ الحسنىّ الحسينىّ الدّشتكى، رحمهم اللّه، يكتبه بخطّه علىٰ وفق أمر من طاعته نجاةٌ و خدمته زكاةٌ.

و هو الشيخ المكرم و المولى السيّد، العالم العلم، الأعلم الأورع، الأتقى الأنقىٰ، الأزهد الأفضل، الأكمل الأمجد، الأرشد الأوحد، ذو المناقب الثواقب، أقعد آل أبى طالب، الحرىّ بأعلى المراتب و أجلّ المناصب، قرّة عين الأفاضل، درّة بحر الفضائل، لجّة أصل الدّلائل، وحدانىّ الدّهر، حسنة العصر، العارف بما شمله الخلق و الأمر، ذو الأنوار الشمسيّة المطالع و الأسرار القدسيّة اللوامع، سالك مسالك الأبرار، ناهج مناهج الأخيار.

سليل عناصر الأطهار، الملک تحت الأطمار، جامع محاسن الأطوار، حبر الأحبار، البحر الزخّار، السّيف المهنّد البتّار، شنشنةٌ أخزميّةٌ تتّصل بضارب ذى الفقار، كهف السّادة، نور عين السّيادة، قاموس الإفادة، السيّد الأيّد الجيّد، علىّ بن القاسم الحسينىّ العريضىّ اليزدىّ.

أفاض اللّهُ سبحانه و تعالىٰ عليه أفضل ما أفاض علىٰ عباده المتّقين، و كرّمه

بأشرف ما كرّم به عباده الصدّيقين، كفاءً لمابه من العلم اليقين، و سمة الأكابر المحققين، و أدام ظلّهُ على الأصحاب المحقّين، بقصبة الأصفياء طرشت من بلاد الريّ، ريّ اللّه أهلها من زلال إفضاله، و حماها عن الأشمار بلطفه و جميل جماله، فى تاريخ آخر العشر الآخر من جمادى الأوّلة من شهور سنة ثلاث و سبعين و تسع مأة الهجريّة (۹۷۳)، صلوات اللّه و سلامه علىٰ من نسب إليه و آله صلاةً تليق بكماله، و أنا حالتئذ متوجّهٌ تلقاء مكّة قاضياً تفث حجّة الإسلام، يسّسراللّه لى بفضله و تقبّل بطوله، إن شاءاللّه ربّى، و هو الغفور الرّحيم، و ما توفيق العبد الغريب الكاتب إلّا باللّه، عليه توكّلتُ و إليه أنيبُ.

والفرضُ من اكتتاب هذا الكتاب أنّ الشيخ السيّد المزبور اسمه، - أيّده اللّه تعالىٰ - لاقىٰ هذا الغريبَ مرّةً بدار العبادة خطّة يزد، عمرها اللّه تعالىٰ، و أخرىٰ بقصبة طرشت المزبورة. و لمّا قرع سمعه حصول الأسانيد العالية لهذا الغريب استجاز منّى فى كلتا النوّبتين، فأجزتُ له، أوّلاً، بيزد، و خطىّ عنده موجودٌ؛ و أنا الآن أُجدّدُ له ذلک ثانيةً بإشارته العليّة. و إنّى و إن لم أكن أهلاً لذلک، لكن امتثلتُ إشارته، عالماً بأنّ طاعته ممّا يقرّبنى إلى اللّه زلفىٰ و سعادةً و عزّاً.

فقرأتُ عليه ـ أعزّه اللّه ـ الحديث المسلسل بالأوليّة أوّلاً، كما سمعتُ من مشايخى السّلف، رضوان اللّه عليهم أجمعين. ثمّ جزتُ له أن يرويه عنّى و يروى عنّى جميع الأحاديث المرويّة من طرق أهل البيت ـ عليهم‌السلام ـ أوّلاً، مثل كتاب الكافى للشيخ المهذّب أبى جعفر محمّدبن يعقوب الكلينىّ و كتابى التهذيب و الاستبصار، و كتاب من لا يحضر الفقيه، و كتابي الأمالى للشّيخين الإمامين أبى جعفر محمّد بن علىّبن موسى‌بن بابويه القمّى نزيل الرىّ، و أبى جعفر محمّدبن‌الحسن‌بن علىّ الطوسىّ ــ قدّس اللّه أسرارهم ــ فيروى عنّى ذلک كلّه، بقوله: أخبرنى أبونصر محمّدبن منصوربن محمّد الحسنىّ الحسينىّ الدشتكىّ الواعظ عن مشايخه، بالأسانيد الّتى سأكتبها.

ثمّ أجزتُ له ــ أيّده اللّه ــ أن يروى فى المنابر و يخطب و يعظ النّاس و ينصحهم و يأمرهم و ينهاهم كما علّمه اللّه، و يفسّر القرآن كما يجدُ فى تفاسير علماء أهل البيت، كتفسير الشيخ الطبرسىّ المسمّى بمجمع البيان و أحكام المقداد، ره.

ثمّ أجزت له رواية جميع الكتب الفقهيّة، فی مذهب أهل البيت محتاطاً حقّ الاحتياط و راعياً شروط الرواية حقّ رعايتها، حافظاً تلك الأشراط حفظ أهل الورع بريئاً من الأغلاط و التّحاريف والبدع. و هذا الشّرط ممّا سنّه العلماء السلف الصالح، و إلّا فجنابه أعلیٰ من أن يظنّ فيه مظنّة أمر يسوغ فيه الشّرائط والنصائح. و المسؤول منه أن يذكرنی أحياناً ولاينسانی و يعطينی الحظّ الجزيل من صالح دعائه، ليصلح من شأنی. و ختم الكلام بالصّلاة والسّلام علیٰ سيّدالأنام و آله البررة الكلام و أخيار أصحابه الغُرّ البهاليل الصُّوّام القُوّام، والحمدللّه ربّ العالمين. قال ذلک و کتبه الصدر الواعظ المزبور المشار إليه فی أوّل هذ السطور، غفراللّه له و لسلفه، و جعله علیٰ نور، فی التاريخ المذكور.

بسم‌اللّه، قلتُ: لی أشياخُ ۱- منهم، أوّلاً، أبی، و هو من أشاع غوامض العلوم و الحكم و نشر، بحيثُ لقّب: استادالبشر، و رشد الخلق بما ينجيه من المفاسد، فدع العقل الحادی عشر، إمام الحكمة، ناصرالشّريعة منصور ــ قدّس اللّه سرّه ــ ۲- و هو يروی العلوم الشّرعيّة كلّها و المنقولات المرويّة جلّها عن أبيه الصّدر الشّهيد، عن عمّه السيّد الأيّد، نظام الحقّ والدّين، سلطان المحدّثين و المفسّرين، برهان الوعّاظ والمذكّرين، أحمدبن إسحاق‌بن إبراهيم‌بن محمّد.

ح ۳- و عن أبيه مطيع اللّه و مطاع السّلاطين، غياث الإسلام منصور، ۴- عن أبيه محمّد، ۵- عن أبيه إبراهيم، ۶- عن أبيه محمّد، ۷- عن أبيه إسحاق، ۸- عن أبيه علیّ، ۹- عن أبيه عرب شاه ۱۰- عن أبيه أميران به، ۱۱- عن أبيه أميریّ، ۱۲- عن أبيه الحسن، ۱۳- عن أبيه الحسين الشاعر العزيزیّ، ۱۴- عن علیّ النّصيبين الشاعر، ۱۵- عن أبيه زيدالأعثم، ۱۶- عن أبيه علیّ، ۱۷- عن أبيه محمّد، ۱۸- عن أبيه علیّ، ۱۹- عن أبيه جعفر، ۲۰- عن أبيه أحمد السكّين، ۲۱- عن أبيه جعفر، ۲۲- عن أبيه محمّد السيّد، ۲۳- عن أبيه زيد الشهيد الحريق، ۲۴- عن أبيه زين‌العابدين عليه‌السلام، ۲۵- عن أبيه الإمام الحسين عليه‌السلام، ۲۶- عن أبيه أميرالمؤمنين علیّ‌بن أبی‌طالب عليه‌السلام، ۲۷- عن رسول‌اللّه صلّی‌اللّه عليه و آله. وأنا أروی بهذا الإسناد علوماً و أحاديث كثيرة، و أوّلها، مسلسلاً به، أنّه قال علیٌّ عليه‌السلام: كان لرسول اللّه ــ صلّی‌اللّه عليه و آله سرٌّ قلّما عثر عليه. و سائرها كثيرة.

ح. ثمّ إنّ أحمد السّکّین جدّی صحب الإمام الرّضا ــ علیه السلام ــ من لدت کان بالمدینة إلیٰ أن اُشخِصَ تلقاء خراسان، عشر سنین، فأخذ منه العلم، و إجازته عندی، علیه السلام، فأحمدُ یروی عن الإمام الرضا عن آبائه، علیهم السلام، عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله. و هذا الإسناد أیضاً ممّا أتفرّدُ به لا یُشرکنی فیها أحدٌ، و قد خصّنی اللّه تعالیٰ بذلک، والحمد له.

ثمّ إنّی أروی عن أبی، عن جدّی، عن أبیه، عن أبیه، عن أبیه، عن أبیه، عن أبیه، عن الشّیخ المجتهد المتهجّد العلّامة أبی منصور الحسن بن یوسف بن علیّ ابن المطهّر الحلّیّ ــ قدّس سرّهم ــ عن أبیه، عن أبی الفرج النّیلیّ، عن الشّیخ المفید أبی جعفر محمّدبن الحسن بن علیّ الطوسیّ، عن الغضائریّ، عن التلّعکبریّ، عن ابن همّام، عن ابن زکریا البصریّ، عن صهیب بن عبّاد، عن أبیه العبّاد، عن مولانا الإمام الصادق علیه السلام.

ثمّ إنّ للعبد مسانید تثبتُ بها الأسانید، بها یطمئنُّ قلبُ من یروی عنّی والسیّد المذکور قرأ علیٰ الرّضویّات الموسومة بالصّحیفة، و أذنتُ روایتها عنّی له له أیضاً. و أنا الصّدر [ابن] المنصور الحسینیّ الدّشتکیّ، رحمهم اللّه باسمه سبحانه.

قال العبد الضّعیف الغریب المجیز: إنّی بعد کتابة هذه الإجازة تلفّظتُ بالإجازات المزبورة مخاطباً له بذلک، و کان ذلک الخطابُ بمزار السیّد الأیّد، العالم المجتهد المتهجّد، فقیه أهل البیت ــ علیهم السلام ــ عبدالعظیم بن عبداللّه بن علیّ السّدید، رضی اللّه عنهم، بمشهد. المعروف فی مسجد الشّجرة بالریّ. و أسأل اللّه أن یلحقه و إیّانا برکة هذا المزار المقدّس إن شاء اللّه. و کتب العبد الغریب صدر المجیز المزبور، غفراللّه له و لأسلافه و بارک فی أخلافه، الحمدللّه ربّ العالمین فی التاریخ[۱].

سوم: بیان سلسلهٔ نسب سیّد علی خان مدنی دشتکی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، الحمدللّه الذی اکمل بنبیّه أحمد نظام الدّین و شرح بوصیّه علیّ صدرالدّین، صلّی اللّه علیهما و علیٰ أبنائهما الهادین، أئمّة الأُمّة والخلفاء الرّاشدین.

---

۱. بحارالانوار، ج ۱۰۸، ص ۱۲۴، الطبعة الثالثة بالافست، بیروت، ۱۴۰۳.

و بعد، فیقول الفقیرُ إلیٰ ربّه الغنیّ علیّ صدرالدّین بن نظام‌الدّین الحسینیّ الحسنیّ ــ أنا لهما اللّه من فضله السّنیّ: حدّثنا والدی، السیّد الأجلّ ۱- أحمد نظام‌الدین ۲- عن والده، السیّد الجلیل محمّدُ معصوم ۳- عن شیخه، المحقق المولی محمّد أمین الاسترابادیّ ۴- عن شیخه طراز المحدّثین، المیرزا محمّد الاسترآبادیّ ۵- عن السیّد أبی محمّد محسن، قال: حدّثنی ۶- أبی شرف الآباء ۷- عن أبیه منصور غیاث‌الدّین، استاد البشر ۸- عن أبیه محمّد صدر الحقیقة ۹- عن أبیه منصور غیاث‌الدّین ۱۰- عن أبیه صدرالدّین ۱۱- عن أبیه إبراهیم شرف الملّة ۱۲- عن أبیه محمّد صدرالدّین ۱۳- عن أبیه إسحاق عزّالدّین ۱۴- عن أبیه علیّ ضیاءالدّین ۱۵- عن أبیه عرب شاه زین‌الدّین ۱۶- عن أبیه أبی‌الحسن أمیر انبه نجیب‌الدّین ۱۷- عن أبیه أمیری حطیرالدّین ۱۸- عن أبیه علیّ‌الحسن جمال‌الدّین ۱۹- عن أبیه جعفر الحسین العزیزیّ ۲۰- عن أبیه أبی سعد علیّ ۲۱- عن أبیه أبی إبراهیم زیدالأعثم ۲۲- عن أبیه أبی شجاع علیّ، ۲۳- عن أبیه أبی عبداللّه محمّد ۲۴- عن أبیه علیّ، ۲۵- عن أبیه أبی عبداللّه جعفر ۲۶- عن أبیه أحمد السّکین، ۲۷- عن أبیه جعفر، ۲۸- عن أبیه أبی جعفر محمّد ۲۹- عن أبیه زیدالشّهید ۳۰- عن أبیه علیّ زین‌العابدین ۳۱- عن أبیه الحسین سیّد الشهداء ۳۲- عن أبیه أمیرالمؤمنین علیّ‌بن أبی‌طالب، علیه‌السّلام.

قال: سمعتُ رسول‌اللّه، ص، یقول، و قد سئل بأیّ لغة خاطبک ربّک لیلة المعراج، قال: خاطبنی بلسان علیّ فألهمني أن قلتُ: یا ربّ، خاطبتني أم عليٌّ، فقال: یا أحمد، أنا شیءٌ لیس کالأشیاء، لا اُقاسُ بالنّاس و لا اُوصفُ بالشّبهات، خلقتک من نوری و خلقتُ علیّاً من نورک، اطّلعتُ علیٰ سرائر قلبک، فلم أجد في قلبک أحبّ من علیّ‌بن أبی‌طالب، فخاطبتک بلسانه کیما یطمئنّ قلبک[۱].

۱. ریاض السّالکین فی شرح الصّحیفة السّجّادیّة للسیّد صدرالدّین علیّ‌بن أحمد نظام‌الدّین، معروف به سیّد علیخان مدنی، ص ۲، چاپ رحلی سنگی، ۱۳۳۴ قمری طهران.

بخش هشتم ـ صدرالدّین محمّد دشتکی والد غیاث‌الدین منصور دشتکی

یکم ـ قاضی نوراللّه شوشتری در مجالس المؤمنین نوشته است:

سیّد الحکماء المرققین، امیر صدرالدّین محمّد الشیرازی، أسکنه اللّه تعالیٰ فی صدر الجنان. کنیهٔ عالیش ابوالمعالی است، و لقب شریفش به لسان ارباب فضل و کمال: صدرالعلماء و صدرالحقیقه است، و چنانکه سابقاً در احوال سیّد جلیل محدّث، امیر اصیل‌الدّین، که از بنی اعمام اوست، مذکور شده، آباء و اجداد او تا حضرات ائمّهٔ معصومین (ع) همگی حافظ احادیث و حامل علوم شرعیّه بوده‌اند...، و اوّل کسی که از ایشان از مطالعهٔ کتب حدیث واسوخته متوجّه علوم حکمیّه رسمیّه گردیده و به مرتبهٔ اعاظم حکما رسیده حضرت میر بود.

و خدمت میر استفاده کثیری از شرعیّات از پدر خود میر غیاث‌الدّین منصور و پسر عمّ خود میرنظام‌الدّین احمد نموده، و شطری از علوم عربیّه و فنون ادبیّه را بر پسر عمّهٔ خود میر حبیب‌اللّه، که وحید زمان بود، قرائت فرمود، و سایر ادبیّات و عقلیّات را، از حکمت و کلام، از سیّد فاضل مسلم فارسی و جمعی دیگر اقتباس نموده، که سلسلهٔ تلمّذ بعضی از ایشان تا رئیس الحکماء ابی‌علی‌سینا منتظم می‌شود، به مثل ملّا قطب‌الدّین علّامهٔ شیرازی، و سلطان المحققین، خواجه نصیرالدّین محمّد طوسی، و سلسلهٔ بعضی دیگر منتهی می‌شود به بعضی از ارباب

کلام، مانند حجّةالإسلام غزالی و فخرالدّین رازی و شیخ علّامه، جمال‌الدّین حسن‌بن مطهّر الحلّی. و حضرت میر را با مولانا قوام‌الدّین کربالی، که از اعاظم تلامذهٔ سیّد المحققین ــ قدّس اللّه سرّه الشریف ــ است، مباحثات و مناظرات بوده و در بسیاری از مسایل ردّ سخنان استاد او را بر او تمام کرده.

و از مآثر اقتدار نفس قدسی شعار آن بزرگوار: آنکه جمع نموده میان مباحثه و افاده و عمارت و زراعت و نظم مناظم دنیوی و اخروی، و کثیرالتصرّف و صاحب حدس صائب و فهم ثاقب بود. هرگز هیچ‌کس از اقران او را الزام نداده، بلکه بر همگی در مناظره فایق افتاده، و اگر چه علّامه [دوانی] در بحث مجلسی خود را حریف نمی‌دیده امّا در اکثر تصانیف خود متوجّه دفع سخنان میر گردیده و سخن از جانبین به تطویل انجامیده، چنانکه از حواشی تجرید و حواشی مطالع ایشان ظاهر می‌گردد.

از جملهٔ مآثر او مدرسهٔ رفیعهٔ منصوریّه است در شیراز، و حاشیهٔ قدیم و جدید شرح جدید تجرید. و این دو حاشیه تا اثنای مبحث اعراض رسیده‌اند، دیگر حاشیهٔ قدیم و جدید بر شرح مطالع و حواشی شریفهٔ شریفیّه. و این دو حاشیهٔ قدیم او بر شرح تجرید و شرح مطالع مقدّم است بر تألیف حواشی قدیمهٔ علّامهٔ دوانی. دیگر حاشیهٔ شرح شمسیّه و حواشی شریفهٔ شریفیّه، که تا آخر موجّهات رسیده. دیگر حاشیه بر شرح مختصر اصول ابن حاجب و حواشی شریفهٔ شریفیّه که در آنجا متصدی دفع اعتراضات ملّا علی عراق از حواشی سیّد المحققین، قدّس سرّه الشریف ــ دیگر حاشیه بر کشّاف و حواشی آن، دیگر رسالهٔ در مبحث «فیّاض» شرح مطالع، دیگر رساله در حلّ مغلطهٔ جذر اصمّ، دیگر رساله در علم فلاحت، دیگر رسالهٔ فارسی در معرفت جواهر و خواصّ و قیمت آن، دیگر رسالهٔ فارسی در بیان کیفیّت حدوث قوس قزح، که آن به فارسی کمان رستم نیز می‌گویند، دیگر تعلیقات بر تیسیر فقه شافعی. و از حضرت میر شعری مشهود نیست. ظاهراً اوقات را شریفتر از آن می‌دانسته که صرف شعر گردد[1].

---

۱. مجالس المؤمنین، از قاضی نورالله شوشتری، ج ۲، ص ۲۲۹.

دوم ـ امیر صدرالدّین محمّدبن امیر غیاث‌الدّین منصور، در روز جمعه دوازدهم رمضان سنهٔ مذکوره (۹۰۳) وفات یافت. عمرش هفتاد و پنج ساله بود. در ایّام شباب نزد مولانا قوام‌الدّین کربالی تحصیل علوم نمود، به درجهٔ کمال ترقّی نموده. در شیراز خانه‌ای ساخته، در آنجا به افاده مشغول گشته. و از جملهٔ نتایج قلم خجسته رقمش حاشیهٔ اجدّ تجرید و حاشیهٔ جدید تجرید و اثبات واجب و حاشیهٔ مطالع و حاشیهٔ شمسیّه و رساله‌ای در تحقیق [علم][۱].

احمدبیگ‌بن اغرلو، محمّدبن حسن، پادشاه بعنایت رعیّت‌پرور بود، و در زمان او ابواب اخراجات مسدود شده و مانع شرب خمر بود به حدّی که اُمرا را منع نمودی، و در تعظیم علما به غایت کوشیدی، و در مجلس او مباحثهٔ علمی واقع شدی و خود بدان رسید، و به مولانا جلال‌الدّین محمّد دوانی و میر صدرالدّین محمّد به جای حکم کتابت می‌نوشت و مهر بر عقب کتابت می‌زد و بر آن بود که قانون عدالت پدید آورده است[۲].

سوم ـ امیر صدرالدّین محمّد حسینی دشتکی شیرازی

از جملهٔ اعاظم سادات عالی درجات و فضلای منیع‌البرکات، امیر صدرالدّین محمّد الحسینیّ است، که در دارالعلم شیراز از جمیع علمای دانشور و فضلای افادت اثر، به جودت ذهن و دقّت طبع، مستثنیٰ و ممتاز بود. آن سرور، گوهر بحر پرشور امیر غیاث‌الدّین منصور است، که از اجلّهٔ سادات عالی درجات فارس بود و پیوسته ابواب دانش و کمال بر روی ارباب فضل و افضال می‌گشوده.

و امیر صدرالدّین محمّد در بدایت حال در حلقهٔ درس مولانا قوام‌الدّین کربالی حاضر می‌شد، و چون بر مدارج کمال دانش مرتقی گردید و در تمامی فنون متداوله به درجهٔ کمال رسید، در محروسهٔ شیراز به بنای مدرسه‌ای وسیع رفیع پرداخته، در آنجا هنگامهٔ درس و افاده راگرم ساخت. از جملهٔ نتایج قلم افادت رقمش: حاشیهٔ اجدّ، و حاشیهٔ جدید تجرید، و اثبات واجب، و حاشیهٔ مطالع، و حاشیهٔ شمسیّه، و

---

۱. احسن‌التواریخ، ص ۲۳.
۲. احسن التواریخ، ص ۳۲.

رساله در تحقیق علم. در دوازدهم شهر رمضان، سنهٔ ثلاث و تسع مائه (۹۰۳)، از مجلس افاده رخت اقامت به جهان جاودان کشید. مدّت عمر عزیزش هفتاد و پنج سال بود[۱].

چهارم ـ میر صدرالدّین محمّد دشتکی شیرازی، سیّد سند

در همین سال (۹۰۳) میانهٔ مردم شیراز و قاسم‌بیک پرناک ترکمان پایندری کدورتی شده به مخاصمت رسید، و اهل فتنه و فساد منشأ این خصومت را به جناب مصطفوی حسب مرتضوی نسب، قدوهٔ دودمان اهل بیت رسالت، امیر صدرالدّین محمّد دشتکی شیرازی نسبت دادند، روز دوازدهم رمضان همین سال، قاسم‌بیک پرناک جماعتی از فسقهٔ فجرهٔ طایفهٔ ترکمانان بایندریّه را مأمور داشته بختةً بر منزل جناب سیادت و سعادت انتسابی ریخته، آن حضرت را شربت شهادت چشانیدند. ولادت آن جناب را خلف الصّدقش حضرت غوث‌الحکماء، امیر غیاث‌الدّین منصور، در شرحی که بر رسالهٔ ***اثبات واجب*** آن عالی‌قدر نوشته است، صبح سه‌شنبه، دوم ماه شعبان، سال هشتصد و بیست و هشت (۸۲۸) مرقوم داشته[۲].

پنجم ـ سیرهٔ صدرالدّین دشتکی در کشف‌الحقائق المحمدیة

الفصل السابع و هوالعشرون[۳] (سیرة المُصنّف) إنّه ذهب مُوافقاً لما شرعهُ الأنبیاءُ و ذهب إلیه الحکماءُ، من «أنّ الأخلاقَ و العلومَ الکلّیّة کلّها تبقیٰ مع النّفس بعدَ مفارقتها، إلّا أنّ العلوم تبقیٰ أبداً والأخلاقَ تثبتُ حیناً ثمّ تفنیٰ».

و کان یریٰ أنّ الملکاتِ الموجبةَ للتّعلّقات بالأُمور الدَّنیّة الدَّنیویّة رَدیّةٌ، لا مجرَّد الاشتغال بمصالح الدّنیا. واستنکر الرّهبانیّة، علیٰ ما هو المشربُ العذبُ المحمّدیّ،

---

۱. خلد برین، روضهٔ هشتم، ص ۳۰۵، تألیف محمّد یوسف واله اصفهانی، به کوشش میرهاشم محدّث، مجموعهٔ انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار یزدی (۴۳)، سال ۱۳۷۲، تهران.

۲. فارس‌نامه از میرزا محمدحسن فسائی، ج ۱، ص ۸۶

۳. بلغت القراءة علیه و استماع المعارف منه. جزاه اللّه عنّا خیر الجزاء. و قد کتبتُ الیوم عنه أوراقاً. و ذلک في دار الکتب القاهرة، عمرها اللّه بعُمره أبداً،... سنة ۹۴۷.

واستشمعها و استبعدها؛ و قرّر أنّ الاشتغالَ بالدّنيا، مع التمكّن منها و عدم ممانعتها و مزاحمتها للكمال والتكميل خَيرٌ من تركها، و مع عدم التّمكّن والعجز لا خيرَ فيها؛ و أنّ العبادات ممّا يَجعَلُ الخيراتِ عاداتٍ، فيبقىٰ أثرُها و تنتفع النّفسُ بها. و هو، نفسُه قد اتّصف بالأخلاق الحميدة الكريمة و الشيمة الحسنة الجسيمة العظيمة، مُتمكّناً قادراً على الجمع بينَ مصالح النّشأتين، مالكاً لأزمّة الأمور في الجهتين.

و نقولُ من رأس: إنّ أبَ الآباء و سيّد أعاظم الحكماء، الصّدر الشّهيد، السّيّد السّند، السّديد الشّديد، كانَ من أهل بيت النّبوّة و الحكمة، و منتسباً إلىٰ سيّد الورىٰ و أكمل الأنبياء نسباً و نِسبَةً، مُشابهاً مُشبّهاً به صورة و معنىً. و لقد وَرِثَ ما أورثه آباؤهُ الكرامُ، [ليس في نسبنا إلاّ ذو فضل و حلم حتّىٰ نصل إلىٰ مدينة العلم.كاتبه]، و لم يحجب بينهُ و بينَ مدينةِ العلم و بابهِ ــ عليهما السلام ــ أبٌ لم يتميّز عن أبناء الزّمان بمزيد علم و عرفانٍ.

و لقد نشأ في منشأ شرذمة من آبائه الكرام و أعمامه العظام بشيراز المحفوف بالمكارم و الإعزاز، فالتفت برهةً إلىٰ تكميل العلوم النّظريّة و تحصيل المكاسب الدّنيويّة، فارتقىٰ في اقتناء الفنون فوقَ الفراقد، و سبق أماجدَ الأفراد و أفرادَ الأماجد. تفوّق في كلّ فنّ علىٰ كلّ أوحديّ أخصّ، و في أقصر مدّة صار في كلّ مأثرة كالواسطة والفصّ؛ توحّد بإبداع بدائع دقائق العلوم و العرفان، و تفرّد بفرائد أبكار لم يُكشَف قناعُ الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن.

امتاز بالأخلاق العظيمة والمكارم الكريمة عن كُلِّ مُشار إليه في الزّمان بالبنان؛ اختار من المكاسب خيرَها، فأحيا الأرضَ بعدَ موتها، فاعتنىٰ بإجراء القنوات و إحياء الموات و تحديد القُرىٰ و الرَّقبات ما لا يُطيقهُ نطاقُ التّعديد و لا يُحيطُ به التّوصيفُ والتّحديدُ. و ما ذاك إلّا لبسط الخيرات و إفاضة المبرّات و نشر الصّدقات. و من صدقاتهِ المشهورة بشيراز بناءُ مدرسةٍ رفيعةٍ نوريّة، سمّاها، بـ«المنصوريّة» الّتي أخرج لها ما أخرج و تصدّق لها ما تصدّق، لبسط الموائد و نشر العوائد.

و أمّا اشتغالهُ بالدّنيا و التفاتُه إليها، فلم يكن لرذيلة جُبِلَ عليها، علىٰ ما هو شِنشنةُ

أهلها، و إنّما هو لفضيلةٍ، مفطور هو بها، مجبول عليها، لا يشغلُها شأنٌ عن شأن.

فكان لماله من النّفس الأبيّة و الهِمّة العلّية، يَجمعُ بينَ العلوم الحقيقيّة والمعارف الإلهيّة والمباحث والمطالب العلميّة والمكارم الرّضيّة والأخلاق المرضيّة المحمّديّة، والكمالات النّفيسة النّفسيّة، والخصائل الشّريفة البهيّة البدنيّة، والالتفات إلىٰ نظم المناظم الدّنيويّة والمصالح الأُخرويّة، مُعرِضاً عمّا جرىٰ عليه القدماءُ، من ترک الدّنيا والإعراض عنها، متعرّضاً لها بأفكار صائبة ابتدأها، جامعاً بعُلوّ الهمّة بينَ مصالح النّشأتين، مُشتغلاً بما ينتظمُ به مناظمُ الجهتين، علىٰ ما هو شأنُ الأوّلين و الآخرين، السّابقين اللّاحقين، المخصوصين المحظوظين من المشرب الختميّ المحمّديّ، و هذا من مسلک الأنبياء و مذهب أكابر العرفاء و أكارم الأولياء و الأصفياء.

ثمّ نقولُ من رأس: إنّه ـ قدّس سرّه ـ كان من أهل بيت النّبوّة والولاية، و كان أبوه عالماً عفيفاً مُتعفّفاً، عالماً مُتشرّعاً، ناصحاً واعظاً منصوراً، مظفّراً مُؤيّداً مُستجابَ الدّعوة، غنيّاً، كثيرَ الأموال واليسار والمعرفة والاقتدار، منتسباً بأبيه النّبيه، و هكذا إلىٰ أميرالمؤمنين عليّ المرتضىٰ، عليه و آله الصّلاةُ والسلامُ. فلم يتوسّط بينهما أبٌ من الآباء لم يكن من مشاهير العلماء و أكابر العرفاء؛ و أُمّهُ من أهلِ بيتِ الولاية، منتسبةٌ إلىٰ الشّيخ العظيم إبراهيم الكريم.

و لقد أولده، فتولّد، صبيحةَ الثّلثاء، الثاني من شعبان، سنةَ ثمان و عشرين و ثمان مائة الهلاليّة الهجريّة (۸۲۸) و هو الموافق للتاسع عشر من حزيران، سنة ألف و ستّ و ثلاثين و سبعمائة الاسكندرية، المُطابق للثاني والعشرين من مهر ماه القديم، سنة ۷۹۴، اليزدجرديّة، بشيراز، الّذي طولهُ من جزائر الخالدات نح، و عرضُه في ناحية الشّمال من خطّ الاستواء كط لو بطالع سادس درجات السّرطان، والشّمسُ في مركز درجة الطّالع، و فيه عطارد علىٰ كو درجة منه، و القمرُ علىٰ يد، من الأسد، مُقارناً لسهم السّعادة، والزّهرةُ في كا من الأسد، و المرّيخُ في كح منه، و زحلُ في ح من العقرب، والمشتري في ط منه، والرّأسُ في رح، برجه على الدّرجة الثّانية عشر منه، و كان درجة عاشرة ممرّكفّ الخضيب. و سنةُ ولادتهِ سنةُ انتقال قِران الممرّ من

المثلّثة الهوائيّة إلىٰ المائيّة، والقِرانُ في خامسه، و طالعهُ تاسعُ القِران، والممرّ للمشتريّ، و هو المدبر والمستوي عليه.

فكانَ معتدلَ القامة، حسَنَ الصُّورة والسّيرة، وجيهاً، مَهيباً، كريمَ النّفس، حَسَنَ الخُلق، متّصفاً بالحكمة والشّجاعة والعفّة والعدالة. ولقد بلغ فيه الحكمةُ بشعبها، سيّما الذّكاء أقصىٰ غايتِها.

واشتغل أوّلاً بالتّحصيل والتّكميل؛ فاستفاد الحديثَ و طرفاً من الشّرعيّات من أبيه النّبيه، وابن عمّه، السيّد السّند، الأيّد المؤيّد، نظام الملّة والدّين، أحمد؛ والعلوم العربيّة والفنون الأدبيّة والفقه من علّامة عصره، ابن ابن عمّه، السيّد مجد الحقّ والدّين، حبيب اللّه؛ و كان أوحدَ زمانه متعيّناً مُشاراً إليه في الفقه و سائر الأدبيّات والعقليّات. و أخذ العلوم الحكميّة من علماء عقلاء [منهم من مولى الموالي، قوام‌الدّين الكربالي، و هو الفريد الوحيد في زمانه، و هو أعلمُ تلامذة السيّد الشّريف الجرجانيّ المنتهى إلىٰ قطب الفضلاء و من سبقه من العلماء] منهم من انتهىٰ إلىٰ رئيس الحكماء أبي عليّ بن سينا، بقوم من العلماء، منهم العالم العلّامة، قطب‌الدّين محمود الشيرازيّ والمحقّق نصيرالدّين محمّد الطوسيّ.

ولهُ مَسموعاتٌ بوسائط من العلماء الأعلام، أصحاب الرّواية والدّراية، أرباب الكلام، كالإمام حجّةالإسلام الغزاليّ؛ والعالم العلم العلّامة، الإمام فخرالدين محمّد الرّازيّ؛ والشّيخ العلّامة، صاحب‌العبارات والتّصانيف الفائقة، جمال‌الدّين حسن بن مطهّر الحلّي.

و له مباحثاتٌ و مناظراتٌ مع المولىٰ الوالي، قوام‌الدّين محمّد الكربالي. و قد صرف عنانه عمّا جرىٰ و مضىٰ عليه من آراء قرّر أُستاذه السّيّد الشّريف الجرجانيّ، الّذي أبرز كثيراً من القرمطة والسفسطة.

و له ــ قدّس سرّه ــ طريقةٌ خاصّةٌ أُخرىٰ تنتهي إلىٰ المحقّق الطوسيّ والشّيخ الرّئيس أبي عليّ بن‌سينا. و بيانُه أنّه ــ قدّس سرّه ــ قرأ المنطقيّات والحكميّات، سيّماكتاب **الإشارات** علىٰ السّيّد الفاضل مسلم الفارسيّ، و هو علىٰ أبيه، و هو علىٰ

جدّه، و هو على المولى العلّامة نظام‌الدّين النّيشابوريّ، صاحب التّفسير و شارح المجسطيّ، و هو على العالم العلّامة قطب‌الدّين محمود الشّيرازيّ، شارح الإشراق والكلّيّات، و هو على العالم العلم العلّامة المحقّق، نصير الملّة والدّين محمّد الطوسيّ، و هو علىٰ فريدالدّين الدّاماد، و هو على السّيّد صدرالدّين السّرخسيّ، و هو علىٰ أفضل‌الدّين الغيلانيّ، و هو على الحكيم البهيّ أبي العبّاس اللوكريّ، و هو على‌الحكيم ذي الاستبصار، عين‌الأعيان، بهمنيار، و هو على الشّيخ الرّئيس أبي عليّ‌بن سينا، و هو في الإلٰهيّات و كثير من‌الطبيعيّات تلميذ مستفيد من الشّيخ أبي النّصر الفارابيّ.

لكنّه تفوّق و تبرّع علىٰ كلّ من سبقه، فبلغ في العلوم كلّها الغايةَ القُصوىٰ والمرتبةَ العُليا، واستنبط من بحار أفكاره من فوائد العلوم الحكميّة والأدبيّة فرائدَ لم يَسمح بها القرونُ والأدوارُ، و لم يظفر بمثلها العلماءُ الكبارُ في الأعصار، فنظمها و نثرها في مُؤلّفاته و مُصنّفاته.

و لقد ألّف و صنّف [و رصّف] رسائل كثيرةً و كتباً عديدةً. عدّتُها أربعةَ عشرَ، الأوّلُ حاشيةٌ على الشّرح القُطبيّ للرّسالة الشّمسيّة و حواشيه الشّريفة الشّريفيّة، والثّاني حاشيةٌ علىٰ شرح المطالع و حواشيه، والثّالثُ رسالةٌ في تحقيق الحروف، و قد ضاع، و لم يوجد نسختُه، والرّابعُ رسالةٌ في الفيّاض، والخامسُ في حلّ المغالطة المشهورة بجذر الأصمّ، و السّادسُ تعليقاتٌ علىٰ تيسير الفقه، والسّابعُ شرحٌ كبيرٌ على الشّرح الجديد للتّجريد، و الثّامنُ رسالةٌ فارسيةٌ في قوس قزح، والتّاسعُ كتابٌ فارسيٌّ في الجواهر، والعاشر رسالة في إثبات الواجب و صفاته، و هي ألّتي شرحناها و سمّيناها بالحقائق المحمّديّة.

و لقد جرت عادتهُ الشّريفة و شيمتهُ الكريمة بأن لا يذكر في كتبه إلّا ما تفرّد به، ولا يُورِدَ ما أورد غيرُه إلّا و ينسبه إليه، ثمّ ينظر فيه. و لهذا اختار اكثر تعليقاته حواشي، إذ لا يكون فيها ما يكون في غيرها من‌الشّروح والمتون من لوازم إيراد فوائد الغير.

ثمّ إنّ كتبهُ و إن كان أقلَّ و أصغرَ من كتب غيره من العلماء الكبار العظماء الحكماء

الخام الكرام، إلّا أنّ الفرائد الّتي اختصّ بها أكثرُ و أكبرُ من فوائد غيره، كما لا يخفىٰ علىٰ من تتّبع و أنصف من أرباب البصيرة و أصحاب البصارة.

ثمّ أنّه ــ قدّس سرّه ــ كان يجمعُ بين المباحثة والإفادة و العمارة والزّراعة و نظم المناظم الدّنيويّة والمصالح الأخرويّة، و جمع شمل الرّعايا و إصلاح مصالح البرايا. و كان يُدرّسُ و يُفيدُ كثيراً، و لقد تجاوز عدّةُ مستفيديه من التّعديد و محامدهم من التّوصيف والتّحديد.

و كانَ يُحبُّ ذكرَ السّلف من أكابر الأنبياء والحكماء والسّلاطين العظماء، عارفاً بالتّواريخ، مكثاراً في المباحثات، قليل الكلام في المُخاطبات و المُحاورات، كثيرَ التصرّف، حديدَ الفوآد، جيّدَ التيقّظ، جديدَ الرّشاد، و ما ألزمهُ أحدٌ قطّ في الخصام والجدال، بل تفوّق على الكلّ في كلّ مقال بكلّ حال.

و كان متلبّساً بالشّريعة الشّريفة الحقّة الّتي بها سيّدُ الأنبياء تحقيقاً، لا تقليداً، و كان ورعاً...، و كان مبالغتُه في الصّلاة أكثر، و قد حجّ بيتَ اللّه الحرام و زيارة النّبيّ والأئمّة ــ عليهم السلام ــ و كانَ يُحسِنُ لعبَ الشّطرنج، و يُكثِرُ منه مع بعض أحبّائه، و تركهُ آخِراً، ذاهباً إلى حُرمته، و لم يبلغ مرتبتهُ أحدٌ من أهل زمانه.

و كان أعرفَ أهل زمانه بالحراثة والزّراعة و إجراءالقنوات و إيجاد الأبنية والعمارات. حتىٰ أنّ الأُستاد المقدّم في كلّ صنعة من تلك الصّنائع يتردّدُ عليه و يختلفُ لديه و يستفيدُ منه. و لقد بلغ بجدّه و وجده وكّده و وكده في المال و اليسار والمعرفة والاقتدار مَبلَغاً غلب في الاشتهار على الشّمس في رائعة النّهار.

و لقد كان بشيراز في أواخر عمره أسيرَ فسقة فجرة كفرة ظلمة رُعاة جُفاة، هم أعوانُ يزيد، سكنةُ ديار بكر، حتّىٰ استشهد، فمات اختراماً صبيحةَ الجمعة، السابع عشر من شهر رمضان، ۹۰۳، ثلاث و تسع مائة من سني الهجرة. و لأمرّ ما يُرىٰ بعدَ موته من اضطراب الدّنيا. فتنبّه لها و تفطّنَ بما أشار إليه شيخُ العرفاء. و كانَ مدّةَ حياته، أعظَمَ أهلِ زمانه شأناً، و أرفعَهُم مكاناً، و أجلَّهم إجلالاً و أوفرهُم كمالاً، و أحسنَهُم أُبَهَةً و جَلالاً، و أكثرَهُم علماً و أشدّهُم حِلماً.

و بينَ أبِ الآباء و سيّدِ أعاظم الحكماء، صدرا محمّدا، و بينَ المولى الفاضل، جلال‌الدّين محمّد الدّوانيّ ــ رحمة اللّه عليهما ــ في العلوم مباحثاتٌ و مشاجراتٌ. فمن أراد أن يعرفَ أنّ أيّهما أحقُّ و أصدقُ، فلينظر بإمعان النّظر في كلامهما، حتىٰ يظهرَ له أنّ الحقّ مع أب الآباء؛ و من قصر عن هذا فلينظر إلىٰ مُحاكمتنا بينهما. و من قصر عن هذا أيضاً فيمكنُ أن يعرفَ بوجوه أُخر:

(١) منها: علمُ أحكام النّجوم. و لهذا طريقان. أحدُهُما النّظرُ في طالعهما. فكلُّ مَن كانَ دلائلُ الصّدق والحقّ في طالعه أكثَرَ فهو أحقُّ و أصدقُ. و لنُشِر إلىٰ هذا إشارةً مّا، فنقول: طالعُ أب الآباء السّرطانُ والشّمسُ في طالعه، و كذا عطارُد، بعيداً عن الاحتراق، متّصلاً بالمشتري، والمشتري في جرم قران زُحَل في الخامس بالقران الأوسط العقربيّ و زحلٌ بالتّسوية صاحب التّاسع، و ظاهرٌ أنّ امتزاجَ دلائل العلم و مُشاكلتها لكوكب الصّدق من دلائل الصّدق. مع أنّ مزاجَ القران، سيّما إذا كان المقترنان دلائل العلم، يفيدُ العلوم الحقّة الصّدقة المطابقة، و تثليثُ عطارد مع المشتري يفيدُ النّظر الصّحيح والتكلّم بالحقّ والصّدق. و أمّا طالعُ المولىٰ جلال‌الدين محمّد فهو الثّورُ و عطاردهُ في العقرب بقران المرّيخ و زحلٌ صاحبُ تاسعه في الثّامن في القوس، و مزاجُ المرّيخ و امتزاجه يورثُ الكذبَ والاعوجاج لكنّه يفيدُ قوّة المجادلة.

و ثاني الطّريقين أنّه إذا كان بينَ شخصين تعارفٌ واختلاطٌ أو اشتراكٌ في أمر و عمل، فلينتظرْ إلىٰ دليل ذلک العمل، أنّه أيّ كوكب؛ ثمّ ليعرفْ ذلک الكواكب وصفاً و موضعاً في كلّ من الطالعين. فإن كان بينَ ذلک الكواكب في طالع و بينَهُ في آخر نظرٌ و اتّصالٌ بينَ الشّخصين في ذلک العمل موافقةٌ أو مخالفةٌ. والنّظر الدّالّ علىٰ الشّركة إن كان مودّةً و قبولاً كان بينَهُما موافقةٌ و معاونةٌ، و إن كان نظر عداوة أو ردّ كان بينهُما مخالفةٌ و منازعةٌ.

و لا يخفىٰ أنّ المباحثة و المناظرة لعطارد، و عطارد أب الآباء في السّرطان متّصلاً بالمشتري بتثليث قابل المزاج المشتري والقمر والشمس؛ و عطارد المولىٰ في العقرب مقارناً للمرّيخ قابلاً لمزاج العقرب والمرّيخ. فإذا اتّصلا و تناظرا من السّرطان

والعقرب كان نظرُهُما نظرَ ردّ و عدم قبول، و إن كان نظرَ مودّةٍ، فلكون النّظر نظرَ مَودّة اتّفقا في النّظر في كتاب من علم واحد، و لكون النّظر نظرَ ردّ كان كلٌّ في صدد ردّ قول الآخر و عدم قبوله. و لكونِ عطارد أبِ الآباء مُمازجاً مُشاكِلاً لكوكبِ الصّدق و الحقّ، كانَ قولُهُ و كلامُهُ أحقَّ و أصدقَ من قول مَن كان عطاردهُ مُمازجاً مُشاكِلاً لِلمرّيخ دليل الكذب و عدم المطابقة للواقع. لكن قوّةُ المرّيخ يكسى كلامَهُ لباساً يتراآى منه الصّدقُ و يعتقدُ فيه من غلب عليه المرّيخيّةُ والكذبُ والاعوجاجُ.

(۲) و منها علمُ الفراسة. ولا يخفىٰ هذا علىٰ من علم هذا العلم و عرفها و تفرّس. ثمّ الّذى يُقضىٰ منه العُجبُ: أنّ هذا المولىٰ مع شدّة اعتقاده و كثرة اعتماده في الحروف و الأعداد و خواصّها و محافظة رسومها، كالهياكل، و دعواه في تعرّف الأحوال منها، حتّىٰ كتب في هذا رسائل و تبحبح بتقدمةِ المعرفة تصدّىٰ لمعارضة أب الآباء و غفل عمّا في اسمه علىٰ مقتضىٰ علمه من المغلوبيّة، فإنّ اسمهُما محمّدٌ و يبقىٰ بعد طرح تسعةٍ تسعةٍ اثنان. و قد اشتهر من أميرالمؤمنين على ــ عليه الصّلاةُ والسّلامُ ــ أنّه قال:

و في الزّوج والأفراد يسمو أقلّها　　　و اكثرُها عند التّخالف غالبٌ
و يغلبُ مطلوبٌ إذا الزّوجُ يستوي　　　و عند استواء الفرد يغلب طالبٌ

و هذا المولىٰ هو الّذي بدأ و صار طالباً في المعارضة، علىٰ ما يظهرُ من حواشيهما القديمة. تمّت و نِعمُ ربّنا عمّت، و له الحمد[۱].

[در حاشيهٔ اين صفحه چنين نوشته شده است:] يقول ابنُ المصنف الفقير إليه صدر بن منصور ــ جعلهما اللّهُ علىٰ نور ــ: إنّ حضرة المصنّف، الإمام الأُستاد، أُستاد البشر ــ خلّد اللّه تعالىٰ ظلال إفضاله ــ تمّمَ تأليفَ هذا الشّرح الكريم علىٰ ما هو عليه الآن، في تاريخ أتممتُ فيه عليه قراءته، علىٰ ما أثبتُ في هوامش الكتاب. فكانَ إتمامُ التأليف

۱. تمّت ــ والحمدللّه ــ قراءة هذا الشرح الكريم على الأصل القويم على الحضرة العليّة المصنّفية ــ خلّد اللّه ظلال جلاله على البريّة. و كان إتمام القراءة مع إتمام التأليف على ما هو عليه الآن في الحادي عشر من محرّم، سنة ۹۴۷. كانت مدّةُ قراءة هذا الكتال الشريف علىٰ حضرة مصنفه في مجلسه المنيف ــ خلّد اللّه ظلال اجتهاده ــ تماماً أربعة أشهر و إحدىٰ عشرة أيّاماً. ؟؟؟ و للّه الحمد.

والتّدريس معاً في الحادي عشر، من محرّم سنة ۹۴۷. و لمّا تمّ المجلسُ يومئذ سنح لي في تاريخ الإتمام عجيبٌ. و هو تمام قولنا: «إثباتُ الواجب = ۹۴۷».

فلمّا اُلهِمتُ بذلک فَرِحتُ به کثيراً و عرضتُ عليه ــ خلّد اللّه ظِلال جلالِه على العلماء ــ فاستحسنها واستملحها عليّ عظيماً. ثمّ أمرني بثبتِ ذلک الحال في هذا المحل، فکتبتُ ذلک بأمره العالي الأجلّ. اللّهمّ خلّد ظلال إفضاله مادام البقاء...

بسم اللّه الرحمن الرحيم، والحمدللّه ربّ العالمين، و صلّى اللّه علىٰ محمّد و آله أجمين

ابتدأتُ بقراءة هذا الشّرح الکريم ــ و هو کشف الحقائق المحمّدية ــ على الحضرة الإمام الهمام المُصنّف العلّام [علىٰ والدي، ــ کرّمه اللّه ــ هذه عبارتُه أملاها عليّ] سلطان حکماء الإسلام، أکمل أهل النظر، اُستاد البشر، العقل الحادي عشر، اُستاد المجتهدين، ناصر الشّريعة... والدي و سيّدي ــ خلّد اللّه تعالىٰ ظليل ظِلاله ــ لنکتمل بذرور نعاله، في غرّة رمضان المبارک سنة ستّ و أربعين و تسع مأة. و فى هذا الشّهر وقع بعضُ التّعطيل، لسفر قصير عرض له و أنا في خدمته. و ربّما کنتُ أقرأ في هذا السفر «و أنا معه» [هذه عبارته] درساً، ثمّ ابتدأتُ بأمره في غرّة شوّال من السّنة. فما تعطّلتُ، تمام شوال و ذي القعدة و ذي الحجّة، اللّهُمّ إلّا ما شاءاللّه. ولي في ظلال ذلک بعدُ، دروسٌ و مباحثاتٌ اُخَرُ، منها بعضُ الرّسائل له ــ خلّد اللّه ظِلال اجتهاده.

و لمّا تمّ الشّرحُ شرع في الملحقات ــ و هي الفصول الثّمانية ــ کان يؤلّفُ ــ ألّف اللّهُ شمله ــ ليلاً و أقرأ عليه نهاراً، فتمّت قراءتي بتمام التّأليف في الحادي عشر، من محرّم لسنةِ سبع و أربعين و تسع مأة بمدرسته بشيراز.

و أنا الفقيرُ عبده، کتبتُ هذه الأحرفَ بحضرته من إملائه من فيه، أملاها عن لساني. فهو أملىٰ عنّي و أنا کتبتُ عنه. و أنا محمّد المشتهر بصدر الثّاني ابن منصور بن صدر الحسنيّ الحسينيّ ــ رحمهم الله تعالىٰ ــ [در ذيل صفحه به خط غياث منصور، به خط روشن و درشت، چنين آمده است:] مُقرّرُ السّطور غياثٌ المشهورُ بمنصور، ختم له بالحُسنىٰ، سنة ۹۴۹.

ششم ـ وفقنامهٔ آستانهٔ احمدبن موسی شاه چراغ شیراز بر متولّی و مدرّس آنجا سیّد صدرالدّین محمّد حسینی دشتکی شیرازی، و بعداً ولد او غیاث‌الدّین منصور دشتکی

مقدّمهٔ وفقنامه‌ای از ترکمانان قراقویونلوها [یوسف بن جهان شاه‌بن قرایوسف نویان]

به قلم حسین مدرّسی طباطبائی

سندی که در اینجا می‌بینیم وقف‌نامهٔ دو قریه از توابع شیراز است با نام‌های خسروآباد و ترکمان‌آباد که هر دو را امیرزاده یوسف میرزا فرزند جهان‌شاه قراقویونلو، در سال ۸۹۶ بر آستانهٔ حضرت احمدبن موسی ـ شاه چراغ ـ در وجه وظیفهٔ مدرّس آستانهٔ مزبور وقف نموده است.

سوادی از این سند مهمّ که نکات تاریخی و جغرافیایی ارزنده دربارهٔ شیراز و دو خاندان علمی آن به دست می‌دهد در مجموعهٔ خاتون‌آبادی کتابخانهٔ مجلس (شمارهٔ ۵۱۳۸، رسالهٔ ۱۳۷) آمده است (فهرست مجلس، ج ۱۵، ص ۱۹۹ـ۲۰۰) که چون ظاهراً تاکنون در جایی دیگر نشر نشده و از اصل آن نیز اطّلاعی در دست نیست متن آن براساس همان سواد در اینجا نقل می‌شود.

این سند همان‌طور که گفته شد به سال ۸۶۹ تنظیم شده و رقم «سبعین» به جای «ستین» در آغاز سواد ــ پایان سجّل والی شرعیّات فارس ــ بی‌تردید نادرست است، در این سند گفته می‌شود که مدرّس آستانه باید هفته‌ای چهار روز حلقهٔ درس تشکیل دهد، لیکن گویا این کلّیت نداشته است. از مقدّمهٔ التحفة‌السّعدیّة قطب‌الدین شیرازی (نسخهٔ شمارهٔ ۳۹۰۴ مجلس) برمی‌آید که در آن روزگار حلقات درس روزهای سه‌شنبه و جمعه تعطیل بوده است (فهرست مجلس ۱۰:۱۹۲۹).

امیرزاده یوسف فرزند جهان‌شاه ــ واقف این وقف ــ حاکم کرمان از جانب برادر خود پیر بوداق در ۸۵۸ (تاریخ جدید یزد: ۲۷۵) تا ۸۶۷ (احسن‌التواریخ روملو ۳۸۷:۱۱ و ۴۱۲) و حاکم شیراز از جانب پدر خود در این سال (حبیب‌السیر ۸۵:۴، فارس‌نامه ناصری: ۷۹) تا ۸۷۲ (روملو ۴۵۷:۱۱) که در جنگ پدر خود با اوزون حسن حضور داشت، و پس از شکست قراقویونلو به فرمان اوزون حسن کور و به

تبریز فرستاده شد تا بر سر گور خانهٔ پدر مجاور باشد (حبیب السیر ۸۷:۴. روضة الصفا ۶: ۲۹۰ چاپ هند)، از آن پس تا حملهٔ ابوسعید گورکانی به آذربایجان در ۸۷۳ در همان‌جا بود (دیار بکریه ۲: ۴۷۱) و پس از کشته شدن ابوسعید از تبریز به شیراز رفت و در آنجا مدّتی کوتاه با داعیهٔ سلطنت به سر برد تا در نیمهٔ ع ۲ سال ۸۷۳ به دست «اغورلومحمد» فرزند اوزون حسن در حوالی شیراز کشته شد، و در آن شهر در جوار مولانا نعیم کرمانی به خاک رفت (روضات الجنان کربلائی تبریزی ۸۹:۱. دیار بکریّه ۲: ۵۲۵).

در احسن التواریخ روملو (۱۱: ۴۵۴) وصفی از وی در پیام جهان‌شاه به اوزون حسن دیده می‌شود که از آن برمی‌آید از دیگر فرزندان جهان‌شاه به صلاح و درستی نزدیکتر بوده است. همو می‌نویسد که در توقّف شش ماههٔ جهان‌شاه در هرات به سال ۸۶۲ در مسجد جامع آن شهر نماز جمعه به پا می‌داشته (۱۱: ۳۹۳) جلال الدّین دوانی دانشمند مشهور این دوره وزارت او می‌نموده (حبیب السیر ۶۰۵:۴ و مصادر دیگر).

استواری او را در آئین شیعی که از مفاخر خاندان قراقویونلو است از همین سند می‌توان دریافت و برعکس از غلوی که بازماندگان این دوره در آذربایجان اکنون بدان شهرت دارند در آن نشانی نیست.

او بنابر آنچه در سندی مورخ ۱۱ ذق ـ ۸۷۲ دیده می‌شود دودیه دیگر از دیهات فارس را بر آستانهٔ سلطان نورالدین علی غازی اردکانی در آن منطقه وقف نموده است (نامهٔ آستان قدس: شمارهٔ ۳ سال هشتم، ص ۱۱۱)

این وقف را باید سیور غالی در وجه دانشمند مشهور قرن نهم، سید صدرالدین محمد دشتکی شیراز (۸۲۸ـ۹۰۳) و خاندان او دانست که در متن سند با تجلیلی بی‌مانند نام برده شده است.

در این متن از دانشمندی دیگر در سه جا یاد شده که والی شرعیّات فارس و از خاندان بزرگ صاعدی شیراز بوده است. هموست که سجلّش در صدر سند با توقیع «علی‌بن محمدبن محمدبن صاعد» دیده می‌شود.

خط و نام دو تن دیگر از افراد این خاندان در جنگ شهرداری اصفهان (فیلم ۲۴۲۵ دانشگاه تهران) آمده است ابوالعلاء رکن‌الدین صاعدبن محمودبن صاعد با تاریخ ۲۰ رمضان ۷۸۲ (ص ۴۳۹ـ۴۳۱) و فرزندش ابوالمعالی قوام‌الدین محمودبن صاعدبن محمودبن صاعد با تاریخ ۱۸ ذق ۷۸۲ (ص ۳۷۵ـ۳۸۴).

از دانشمندان این خاندان در قرن دهم تاج‌الدین حسین‌بن شمس‌الدین صاعدی شیرازی است که چند اثر از او می‌شناسیم (ذریعه ۶:۷۵، ۱۲۸ و ۱۳:۱۷۰ و ۲۴۴:۱۶. فهرست فاضلیه: ۱۰۴، فهرست آستان قدس ۱۹۵:۳. فهرست شهرستانها ۴۵۶:۲. روضات ۵۷:۷ و ۱۹۸ چاپ هشت جلدی جدید). نیز جلال‌الاسلام صاعدی نگارنده ریاض‌المحبّین به نام نظام‌شاه در اوّل قرن یازدهم که نسخهٔ آن را ضمن مجموعه‌ای نزد دوست دانشمند محمود آیت‌الله‌زادهٔ مرعشی نجفی در قم دیده‌ام. دستخط تمّلک محمدبن اسماعیل‌بن صاعد بر نسخهٔ «المجموعة‌الرشیدیّة» ـ عکس دانشگاه ـ با تاریخ محرم ۷۲۷ هست (فهرست فیلم‌ها: ۳۷۶).

در اجازات بحار (ص ۲۴ سطر اوّل، چاپ امین‌الضرب ۱۳۱۵ ق) از قاضی‌القضات ابی‌نصر احمدبن محمدبن صاعد یاد می‌شود. امیرحسن خطیب واعظ کرمانی «تحفة‌الخلائق» خود را ــ نسخهٔ کتابخانهٔ سنا ــ در همین سال‌ها به نام جلال‌الاسلام صاعدالدین میرزا خواجکی شیرازی نوشته (نسخه‌های خطی ۴۵۵:۶) و این یکی نباید با خاندان مورد بحث نسبتی نزدیک داشته باشد. در فهرست شیخ منتجب‌الدین و امل‌الآمل (۱۵۲:۲ چاپ نجف) و جامع‌الرواة اردبیلی (۴۰۴:۱) و روضات (۱۱۶:۴) چاپ هشت جلدی جدید) و طبقات أعلام الشّیعة: الثّقات‌العیون فی سادس القرون (ص ۱۳۸) از دو دانشمند دیگر با نام صاعدبن منصوربن صاعد و صاعدبن محمّدبن صاعد یاد شده است که یکی مازندرانی و دیگری آوی بوده و هیچ‌یک با این خاندان نسبتی نداشته‌اند. [پایان مقدّمه]

وقف‌نامه بر خاندان صدر شیرازی

هو

حمد و سپاس و درود بی‌قیاس مالکی را که ممالک ربع مسکون را به جهت فایدهٔ حرث و زرع و غرس اصل، و ایجاد و تولید فرع بر ذریّت آدم وقف نموده، و تولیت و تصدّی رواج آن کارگاه حکمت دستگاه بر انبیای عالی محلّ تنصیص شرعی کرده، آن ولایت عمیم‌الهدایه را بهر خواجهٔ عالم و واسطهٔ ایجاد آدم ــ علیه من الصّلوات أفضلُه من التّحیّه أکملُها ــ ختم فرمود.

و درود نامعدود نثار و ایثار حضرتی که نقش فصّ نبوّبش: «وَ ما أرسلناک إلّا رحمةً للعالمین» است، و بر آل و اولاد و عترت امجاد او، نجوم سماوی هدایت و ارشاد و اثمار اشجار ولایت و سداد، صلّی‌اللّه علیه و آله الطاهرین الأئمّة المعصومین صلاةً باقیةً إلیٰ یوم‌الدّین.

امّا بعد، مقصود از تشیید بنای این کتاب شریعت انتما ذکر آن است که به موجب نصّ کریم: «قُل لا أسئلکم علیه أجراً إلّا المودّةَ فی القُربیٰ» و حدیث لازم التکریم: «أربعةٌ أنا لهُم شفیعٌ یومَ القیامة: المکرمُ لذرّیتی، والقاضی لهم حوائجهم، والسّاعی فی اُمورهم عندما اضطرّوا، والمحبُّ لهُم بقلبه و لسانه»، محبّت و ولای دودمان هدایت نشان حضرت سیّد انس و جانّ ــ صلّی اللّه علیه و آله و سلم ــ را در این ایّام سعادت احیان بندگی حضرت اعلیٰ مرتبت خاقانی، سلیمان مکانی، ظلّ سبحانی، مؤسّس قواعد کشورستانی، مقنّن قوانین معدلت نشانی، خاقان فلک قدر، ملک قدرت، و خسرو ستاره حشر آفتاب شوکت، جمشید تخت سروری و خورشید اوج دادگستری، انوشیروان سکندر حشمت و افراسیاب دارا صولت، شهریار مظفّر مؤیّد کامکار، ماحی آثار رستم و اسفندیار، وارث تاج و تخت و پادشاه عالی‌جاه همایون طلعت جوان‌بخت. نظم:

شاه دریا دل جوان‌بختی که هست — با علوّ همّتش افلاک پست
نام او دیباچهٔ دیوان عدل — حکم او سنجیدهٔ میزان عدل

همّتش رسم کرم را تازه کرد   جود حاتم را بلند آوازه کرد

ناشر مناشیرالفضل والامتنان، والممتثل لنصّ: «إنّ اللّه یأمُرُ بالعدل والإحسان»، حامی حوزة الإسلام والإیمان، واسطة عقد الزّمان، داعی‌الخلق إلیٰ أشرف الأدیان، المستعین بعنایة اللّه الملک الرّحیم الرّحمان، مظفرالدّنیا والدّین، قهرمان الماء والطین، **ابوالنّصر یوسف بهادرخان** ــ خلّد اللّه سبحانه ملکه و أجریٰ فی بحر السّلطنة فلکه ــ ابن عالی حضرت پادشاه جهان‌پناه فلک‌گاه رفیع جاه، وارث ملک سلیمان، صاحب افسر کیان، ناصر ایمان، شاهنشاه مالک رقاب، سپهر قدر خورشید رکاب، قطب فلک بختیاری، مرکز دایرهٔ جهانداری، طراز کسوت سلطنت و فرمانروایی، نگین خاتم عظمت و کشورگشایی، المختصّ بعنایة اللّه الملک المنّان، **ابوالمظفر جهان شاه پادشاه بهادرخان**، ابن بندگی حضرت نویان معلّیٰ مکان، خسرو جمشید حشمت سکندرجاه، پادشاه سپهر قدر اختر سپاه، ماه مهر غلام بهرام انتقام، خاقان الخافقین، سلطان المشرقین، مؤسّس قواعد سلطنت و نامداری، ممهّد معاقد عظمت و کامکاری، رافع رایات رأفت و اقبال، عاقد الویهٔ حشمت و عزّ و اجلال، مرآت جمال پادشاهی، مصدوقهٔ رحمت الهی، المؤیّد بتأییدات الملک الدّیان، شجاعاً للسّلطنة والعدالة والعظمة والاقبال، **امیر قرایوسف نویان قراقویونلو** ـ روّح اللّه أرواح السّلاطین السّلف الماضین و خلّد اللّه تعالیٰ ظِلال جلال الخلف الباقین ــ را داعی آن شد که بر وفق قضیّهٔ مرضیّهٔ: «الولدُ الحرُّ یقتدی بآبائه الغُرّ» به دستور اسلاف ماضین خود دست ولا و اقتفا به دامن ایتمام و اقتدای به ذریّهٔ طاهره حضرت مصطفی و مرتضیٰ و زهرا ــ علیهم من الصّلوات أنماها و من التّحیّات أزکاها ــ زده.

از ارواح مقدّسهٔ سابقان این دودمان نبوّت نشان ولایت آشیان استمداد نموده، ذخیرهٔ نجات و رفعت درجات خود در روز «مَن ذاالّذی یشفعُ عِندهُ إلّا بإذنِهِ» تقدیم فرماید، و توسّل به لاحقان عترت مقدّسهٔ آن حضرت نموده، تقرّب به کبار اهل بیت ابرار و خدمت عظمای آل هدایت مآل سیّد ابرار و ضارب ذوالفقار ــ علیهما أفاضلُ

صلوات اللّه الملک الجبّار ــ را وسیلهٔ نیکنامی این دار بی‌مدار و خلاصی روز آخربار و استقرار در دارالقرار «جنّاتٍ تجری من تحتها الأنهار» سازد.

و فرط کیاست و حسن فراست آن پادشاه دین و ملّت پناه از زمرهٔ طاهرهٔ: «إنّما یریدُ اللّه لیُذهبَ عنکم الرّجسَ أهلَ البیت و یَطهّرکم تطهیراً» دست اعتصام به ذیل عصمت بعضی زده، که با وجود حصول آن خلعت طاهره اکمام و اذیالش به طراز منقبت زاهرهٔ «یُؤتی الحکمةَ من یشاء و مَن یُؤتَ الحکمة فقد اُوتی خیراً کثیراً» معلّم و مطرّز است وهامهٔ همایونش به عمامهٔ وقار «إنّ أکرمکم عندَاللّه أتقاکم» معمّم و معزّز. نظم:

گر بگویم و گرنه داند عقل — کین طراز لباس عزّت کیست
هذا ابنُ خیر عباداللّه کلّهم — ذاک التقیّ النقیّ الطاهرُ العلمُ

أعنی: عالی حضرت سیادت و نقابت پناه، افادت و هدایت دستگاه، فرع دوحهٔ نبوّت و امامت، ثمرهٔ شجرهٔ عزّت و کرامت، کعبهٔ افاضل الدّنیا و الدّین، قبلهٔ اهل العلم والیقین، مظهر کلمةاللّه العلیا، رافع رایات العزّ و العلا، مجدّد دین جدّه فی المائة التاسعة، صاحب الأیادی و المکارم الواسعة، سیّد الحکماء المتقنین، معلّم العلماء المتقین، ینبوع الحق و الیقین، سلطان المحققین، برهان المدققین، شارح، علوم الأولین و ناشرها فی الآخرین.

حجّةالإسلام والمسلمین، رئیس الحکماء الإلٰهیّین، اعلم العلماء الرّبانیّین، خاتمةالمؤلفین، اُستاد أکابر المجتهدین، بانی مبانی علوم الاُصول والفروع، مؤسّس قواعد المعقول والمسموع، مخدوم أرباب العمائم فی الآفاق، مقتدی الأجلّة بالأرث والاستحقاق، اُستاد البشر، العقل الحادی عشر، السیّدالأیّد القمقام، مرتضیٰ ممالک الإسلام، کهف زوّار بیت‌اللّه الحرام و بیت جدّه سیّدالأنام، **أمیر صدر** الشّریعة والحقیقة والإفادة والهدایة والدّنیا والدین، أبوالمعالی، **محمّد**

شیّداللّه أرکان الاسلام بخلود ظلال إفضاله، و منّ اللّه علینا و علی المسلمین ببقاء استضائة الدّنیا ببهجة جماله، و أعلیٰ درجة آبائه الکرام و أسلافه العظام،

حماةالدین و هداةالمؤمنین و ینابیع الیقین و مخادیم المتقین،

و لاسیّما عالی حضرت والده، السیّد المرتضیٰ والسند المجتبیٰ، بدر الدّجیٰ، شمس الضّحی، علم الهدیٰ، غرث الوریٰ، کهف قطبه الثّریٰ، هادی الدّین و مرشدالمسلمین و مطیع‌اللّه و مطاع أعاظم السّلاطین، مخدوم و سلطان سلاطین الواعظین، کشّاف مشکلات کلام اللّه ربّ العالمین، مفتاح مغلقات احادیث سیّدالمرسلین، جمال‌العترّة المطهّرة النّبویّة، کمال‌الأُسرةالمقدّسة المصطفویّة، دعامة البیونات الطاهرة العلویّة، ملک أعاظم النّقیاء، مخدوم أکابر آل العباء، استاد صنادیدالعلماء، وارث علوم الانبیاء، الدّراج إلیٰ مدارج رحمةاللّه و رضوان الملک الغفور، السیّدالحاجی **غیاث‌الشّریعة** و الطریقة والحقیقة والتّقویٰ والفتویٰ والدّین **منصور**بن الحضرة العلیّة القدسیّة، المولویّة الشّیخیّة السّیّدیّة السّندیّة، العلّامیّة الصّمصامیة القمقامیّة، المستغنی علوّ ذاته و کمال صفاته عن الألقابیة، البحر الزّاخر و العلم الماهر و الطیّب‌الطاهر، حجّةالحقّ و هادی الخلق، السیّد الحاج، **صدراً** للشّریعة والملّة والدّنیا والدّین، **محمّد**بن ابراهیم الحسنیّ الحسینیّ السّجادیّ الدّشتکیّ تعریفاً، قدّس اللّه تعالیٰ أسرارهم و أحسن فی دارالمقامة جوارهم.

پس بنابر تقریر این مقدّمات و تتمیم این متمّمات در علیا محکمهٔ شریعت غرّای محمّدی و سمیا معدلت ملّت زهرای احمدی ــ علیٰ صاحبها الصّلاة والسّلام و التّحیّة والإکرام، و أعلاها اللّه فی ظلّ حمایة حامیها و والیها، المولی الأولی، المطاع المتحتم الاتباع، مستخدم أهل الفضل والتّقیٰ، مخدوم أرباب الحکم والقضا، خلیفةالعجم و حلیف الجود والکرم، زبدةالعصبة العلیّة **الصّاعدیّة**، ینبوع المکارم الجلیّة، أعلی اللّه تعالیٰ شان الشّریعة بعلوّ شأنه و سموّ مکانه.

وقف کرد و حبس نمود و تصدّق و تسبیل فرمود، تقرّباً إلی اللّه تعالیٰ و طلباً لرضوانه و جلباً لشفاعة رسوله و رضاء ولیّه ــ صلّی اللّه علیهما ــ اعلیٰ حضرت، پادشاه جهان پناه، عدل‌پرور فضل گستر، مذکور مشار إلی بعض ألقابه العالیة و أنسابه السّامیة فی صدر الکتاب، عزّ الحقّ والسّلطنة والدّنیا والدّین، ابوالنّصر **یوسف**

بهادرخان المزبور، دام مالکاً زمام الحلّ والعقد، والیاً لولایة العهد.

آنچه حالت انشاءالوقف در تصرّف او بود به حقیقت شرعیّه و وراثت ملیّه، و از والدهٔ ماجدهٔ آن حضرت، أحلّها اللّه ریاض الفردوس، به موجب مسألهٔ مصحّحهٔ شرعیّه و حکم حاکم شرعیّات، المومی إلیٰ نُبَذمن ألقابه العالیة انتقال به آن حضرت سلطنت پناه یافته بود و سالها در تحت ید ملکیّت آن حضرت استقرار گرفته و تصرّفات شرعیّه در آن فرموده، و جایز بود او را وقف نمودن به موجب شرع شریف و دین حنیف.

و **آن**، تمام قریه و مزرعه‌ای است معروفه به **خسروآباد**، که واقع است در قری الأسافل از حومهٔ شیراز، مستغنی از ذکر حدود و اوصاف ـ لغایة الشّهرة و نهایة المعرفة و اشتهار بدین اسم در محلّ خود و عدم مشارکت اسمی میان آن و دیگر مواضع خاصّه در محلّ وقوع آن ـ با جمیع توابع و لواحق و مضافات و متعلّقات و کافّهٔ ضمایم و ملحقات و اراضی و مزارع و تلال و وهاد و جداول و مشارب و سواقی و انهار و آبار و شرب مرتّب بر آن از قناتی دایرهٔ معروفه به مزرعهٔ مذکوره که قنات مزبوره منبع آن قریهٔ صغاد و اجوارست ومصبّ و مفتح آنقریه و مزرعهٔ مذکوره.

و به همین طریق وقف و حبس فرمود تمام بیاض بستان مشجّر مکروم محوّط، که معروف بوده سابقاً به **صبوح آباد** و الحال مشهور است به **ترکمان آباد** که آن هم از موروثیّات حضرت واقف است، و مشتمل است بر سه بستان محوّط متصل و قطعهٔ زمین طولانی که در قبله بساطین ثلاثه است، که تمام علی‌الاتصال واقع است در بیرون **درب گوسفند** و **جدید** از دروب شیراز و کوچهٔ معروفهٔ به **بهشت**، و محدود است از قبلی به طریق **خلجان** و از شمالی به محوّطهٔ معروفه به دو بستان دیوانیا و بستان معروف به بهشت و به کوچهٔ مذکوره و به راه و لب خندق شیراز، و ممرّ از کوچهٔ مذکورهٔ معروفهٔ به بهشت و ممرّی دیگر ازکوچهٔ راه خلجان، با توابع و لواحق و مضافات با تمام اشجار مغروسه در آن از کرم و غیره، که غرس مورث اعلی حضرت واقف است و به ارث شرعی به او انتقال یافته، کما زبر فی الکتاب

الثّابت المعروض، با شرب مرتّب بر آن از قنات موسوم به اسم بستان مزبور که منبع آن و مفتح نهر اعظم و مصبّ بستان مذکور است.

بر روضهٔ منوّر و مشهد معطّر منسوب به سلیل عنصر نبوّت و ثمرهٔ اصل هدایت و فتوّت، فرع دوحهٔ امامت، گلبن گلشن عزّت و کرامت، شهباز بلندپرواز اوج علم و عرفان، پناه امّت آخر زمان، ملجأ ملک فارس و ملاذ قاطبهٔ ناس، سلطان تخت شریعت، برهان و حجّت حقیقت و طریقت، زهرهٔ غُصن عالی پیغمبری و قرّةالعین عصبهٔ حسینی و حیدری، نور دیدهٔ سیّدالمرسلین، چراغ دودهٔ امام المتقین، قبلهٔ قبول دعاء و کعبهٔ حاجات عباد و اماء، سر حلقهٔ گروه اعالی، شکوه «إنّما یخشی اللّه من عباده العلماء»، امامزادهٔ معصوم، سیّد **میر احمدبن موسیٰ** ــ علیه من اللّه التحیّة والثّناء.

که واقع است در صدر محلّهٔ للان از محلّات شیراز، و باب رفیع جنابش مواجه باب مسجد جامع جدید است از جوامع دارالملک شیراز، از مبنیّات پادشاه سعید شهید مغفور مبرور، وارث ملک سلیمان، سلغر سلطان، مظفّرالدّنیا و الدّین **اتابک سعدبن زنگی** ــ أنار اللّه برهانه و ثقّل بالحسنات میزانه ــ که واقع است در آخر کوچهٔ چهارسوق اتابکی در وسط بلدهٔ مذکوره،

وقفی صحیح شرعی مخلّد مؤبّد که نبخشند و نفروشند و رهن نکنند و به هیچ نوع از انواع تلف، تلف ننمایند و زیاده از دو سال به اجاره ندهند، نه در یک عقد و نه در عقود متعدّدهٔ مختلفه، کائناً من کان، و در دو سال که مرخّص در اجاره‌اند مطلقاً به هیچ حاکم ندهند و تجویز عقد ایجار آن با هیچ ترک و متغلّب و صاحب حکم ننمایند.

و رجوع فرمود تولیت این وقف را به عالی حضرت سامی منقبت افادت پناه ارشاد و هدایت دستگاه حقایق و معارف آگاه، مرتضیٰ ممالک الاسلام، سلطان افاضل الأنام، صدر من آتاه الحکمة و فصل الخطاب، المشار إلی بنذة من ألقا به و أنسابه فی صدرالکتاب، سیّد المحققین و حجّةالإسلام والمسلمین، السیّد صدراً

للسّیادة والنّقابة والشّریعة والهدایة والدّین، أبی‌المعالی **محمّدبن منصوربن** محمّدبن إبراهیم‌بن محمّدبن إسحاق الحسنیّ الحسینیّ السّجادیّ الدّشتکیّ ــ منّ اللّه علی المسلمین بخلود ظلاله العالیة و أعلیٰ درجة أجداده العظام فی دارالمقام ــ و آن تولیت را شرط این وقف فرمود. و بندگی حضرت واقف ــ آمنه اللّه تعالیٰ من هول یوم المواقف ــ قریه و رقبه و بساطین مزبوره مع قنوات مرتّبه بر آن از یَدِ و تصرّفِ خود بیرون کرده و به موجب مقتضای شرع مطهّر به تصرّف عالی حضرت متولّی مزبور داد، کما شرع اللّه تعالیٰ، و أمر به رسولُه ـ صلوات‌اللّه علیه و آله ــ و در تصرّف متولّی به حقّ تولیت شرعیّه قرار گرفت.

و شرط فرمود که آنچه از موقوفات مزبوره حاصل شود، اوّلاً، عمارت رقبه و قنوات و عمارت بساطین بر همه مقدّم دارند و آنچه سبب زیادتی ریع و نفع باشد به عمل آورند، و آنچه باقی ماند متولّی مزبور ـ خلّداللّه ظلال إفاداته و لازال فی مسندالعلم و الهدایة صدراً ــ جمیع آن را به حقّ التّدریس روضهٔ منوّرهٔ مزبوره تصرّف فرماید و در مصارف و مایحتاج خود صرف نماید کماشاء و أواد، بلا مشارکت غیری در آن، و مدرّس روضهٔ مقدّسهٔ احمدیّهٔ مزبوره باشد، و در هفته چهار روز، به درس و افادهٔ علوم شرعیّه، از حدیث و تفسیر و وعظ و تذکیر و علم کلام و علوم عربیّت و آنچه در دانستن کلام اللّه ربّ العالمین و انتقاد احادیث حضرت سیّد المرسلین و نشر آثار وارده از حضرات ائمّهٔ اهل بیت طاهرین. و خصوصاً المعصومین، صلوات الرّحمٰن علیهم اجمعین، اشتغال فرماید، و اگر زیاده واقع شود اولیٰ باشد.

و مقرّر فرمود اعلیٰ حضرت سلطنت پناه واقف ــ آمنه اللّه تعالیٰ ــ که این تدریس و تذکیر در روضهٔ منوّره مزبوره باشد، و اگر به سبب نزول حایلی و حصول مانعی از آن روضهٔ مقدّسه صرف درس فرماید او را جایز باشد و قدح در اصل وقفیّت و شروط آن خصوص تولیت ننماید.

و این تولیت و تدریس متعلّق باشد به نفس نفیس آن عالی حضرت ــ خلّد اللّهُ

تعالیٰ أيّام إفاداته العالية و فسخ اللّه فی مدّة بقائه قروناً متواليةً ــ مادام که در قيد حيات باشد.

و بعد از او متعلّق و مخصوص باشد به خلف صدق و خليفهٔ آن عالی حضرت: من خصّه اللّه بالنّفس القدسيّة و بلّغه فی ريعان السّنّ إلیٰ أقصی الكمالات الإنسيّة، الحكيم الغالب شابّاً علی الشّيخ الرّئيس، و العظيم الّذی تطاول شأناً علی أرسطاطاليس، جامع السّيادتين و حائزالرّياستين، ثالث المعلّمين، العارج من العلم إلی العين، السّيد **غياثاً** للإفادة والهداية والحقيقة والشّريعة والحقّ واليقين، سيّدالمحققين **منصور**، که اسنّ ارشد اعلم اولاد آن حضرت است ــ خلّد اللّه تعالیٰ ظلال إفاداته و اجتهاده إلیٰ يوم‌الدّين و بلّغه إلیٰ أعلیٰ مدارج مراقی شأن آبائه الطاهرين.

و بعد از او، از آن ارشد اعلم اولاد حضرت غياث‌الإفادة والاجتهاد منصور مذكور كه خود تعيين نمايد و به ارشديّت و اعلميّت او تنصيص فرمايد، و بعد از او، از آن ارشد و اعلم اولاد اولاد او بالشّرط المزبور، و بعد از او، از آن ارشد و اعلم اولاد اولاد اولاد او، ما تعاقبوا و تناسلوا، نسلاً بعدَ نسل و عقباً عقيبَ عقب، به شرط تقديم البطن الأعلیٰ علی‌الأسفل. و اگر در طبقه‌ای از بطن اعلیٰ ارشد باشد و اعلم نباشد توليت از آن ارشد باشد، و خود متصدّی امر وقف و زراعت و عمارت بوده، از مابقی من‌الإخراجات عشری به حقّ التّدريس به عالمی كه اعلم علمای بلده باشد بدهد تا به تدريس مشغول گردد. و تا قابليّت تدريس در نسل عالی حضرت متولّی مزبور **صدراً محمّداً**، باشد تدريس آن به غير عقب‌گرامی او رجوع ننمايد.

و اگر العياذ باللّه نسل حضرت متولّی مزبور ــ بارک اللّه فی نسله ــ منقطع گردد توليت و تدريس از آن سيّدی عالم متعيّن البلد باشد در شيراز، و اگر در عصری متولّی از بلدهٔ شيراز غايب گردد به جهت تدريس وكيلی تعيين فرمايد و به موجب مصلحت خود وظيفه رساند.

و همچنين شرط فرمود بندگی حضرت واقف ــ خلّد اللّه تعالیٰ ظلال إفضاله علی‌التّليد و الطّارف ــ كه چون قريه و بساتين مزبوره از مفروزيّات قديم است و

هرگز داخل حوزهٔ مملکت نبوده آن را به قانون مستمرّه به موجب نشان علیٰ حده، که در باب معافیّت و مسلمیّت آن قلمی شده مستمر دانند، و همچنین حضرات عالیات صدور و قضات و نظّار و عاملان و مُشرفان و مُتصدیان موقوفات از متولّی آن، چون مصرفی معیّن غیر تدریس آن روضهٔ مقدّسه ندارد طلب محاسبات ننمایند و مُشرف بر آن نگمارند و به هیچ نوع از انواع شناقص و مطالبات پیرامون این خبر جاری نگردند.

و همچنین استدعا و التماس می‌نماید عالی حضرت گردون بسطت اعلیٰ خاقانی ظلّ سبحانی که مُنشی این وقف و مُبدی این مبرّت جاریه است از حضرت اسنیٰ مرتبات سلاطین عظام و خواقین عالی مقام که بعد از انقضای ایّام عمر ابدی پیوند حضرت واقف، سریر خلافت و تخت سلطنت به وجود مسعود ایشان مُشرف خواهد شد از احکام عظام که مزیّن ماند حکومت ملک فارس خواهند گشت که چون این وقف جاری خاصّه جهت طلب رضای حضرت باری، عزّ اسمه ــ و انفاق بر ذریّهٔ طاهره حضرت رسالت پناهی و اولاد امجاد حضرت ولایت دستگاهی ــ علیهما الصّلاة والسلام ــ و نشر علوم شرعیّه و اعلاء معالم معارف دینیّه است، و حرص بر آن که عظمای علمای اهل بیت طاهرین در چنان مقام قدّیسین و مطاف کر و بیّیین به درس و افادهٔ علوم دین و اعظام شعائر شرع حضرت سیّدالمرسلین ــ علیه أفضل صلوات المصلّین ــ اشتغال فرمایند، و اصل و مادّهٔ این خبر مبرور از خالص مال حلال موروثی حضرت واقف ــ آمنه اللّهُ من هول یوم‌المواقف ــ بوده، همواره در احکام و ابرام آن صدقات بشرائطها جدّ موفور فرمایند و سعی مشکور به تقدیم رسانند، و در رفع و دفع اطماع و اغراض متغلّبه و متسلّطه از این قلیل که إن شاءالله تعالیٰ مُنتج ثواب جزیل و اجر جلیل و ذکر جمیل است اهتمام نمایند تا از نصیبهٔ ثواب بی‌حساب «من أحییٰ سُنّةً حسنةً فله أجرُها و أجرُ من عمل بها إلیٰ یوم القیامة» محروم نباشند، و از عقاب مخبر از عذاب «من أحییٰ بدعةً سیّئةً فله وزرُها و وزرُ من عمل بها إلیٰ یوم القیامة» آمن گردند. نظم:

جهان ای برادر نماند به کس　　　دل اندر جهان آفرین بند و بس

و همچنین بعد از انشاء الوقف و استقرار الموقوفات فی ید المتولّی المزبور به تضرّع و ابتهال سؤال از درگاه حضرت صمد ذوالجلال ــ تقدّس و تعالیٰ ــ فرمود عالی حضرت واقف که هر کس از حاکم و محکوم و وضیع و شریف که تبدیل و تغییری در این وقف و شروط، خصوص در امر تولیت و تدریس و عدم تلف آن و عدم ایجار آن زیاده از دو سال و ایجار آن مطلقاً با متغلّبه و حُکّام و سعی در ابطال مفروزیّت و طلب محاسبهٔ آن از صاحب تولیت بنماید در نفرین و لعنت الهی و غضب و سخط حضرت رسالت پناهی و لعن ملائکهٔ مقرّبین و لعنت خلق جنّ و انس اجمعین داخل باشد، و حق سبحانه در روز جزا ایمان از او قبول ننمایدو از شفاعت شافع روز جزا بی‌نصیب گردد.

و همچنین شرط فرمود اعلیٰ حضرت واقف که اگر والعیاذ باللّه مشهد مزبور منهدم گردد از محصولات این موقوفات آنچه متولی صلاح داند در رأس الروّضهٔ مذکوره بر حسب رأی خود صرف نماید و به هر نوع که صلاح داند آن را باز حال عمارت آورد بی‌آنکه هیچ آفریده از ملوک و حکّام و صدور عظام و قُضات اسلام و دیگر متولّیان کرام و نُظّار و مُشرفان و عُمّال و غیرهم تکلیف به آن و از حضرت متولّی طلب آن باشد.

و همچنین خواهر اعیانیّهٔ حضرت سلطنت پناه واقف، یعنی خاتون عظمیٰ ملکهٔ کبریٰ، واضعهٔ قوانین الخیرات، مُنشئهٔ اصناف المبرّات، واسطهٔ عقد احسان، عقیلهٔ مملکت ایران، **دولت سلطان خاتون** ــ خُلّدت ظلالُها ــ تجویز و تسویغ این وقف بشروطه نمود و تصدیق فرمود.

و این جمله بعد ثبوت المقدّمات و وضوح المتمّمات من المبدأ إلی المقطع به وجهی شرعی مقرون گشت به اعلیٰ إشهاد و حکم و تنفیذ صادر از حضرت حاکم نافذ الامر، آن که صدر این کتاب به سجّل عالی او مُوشّح خواهد شد، و این سطور تذکرة للإمر العالی در قلم آمد. فمن بدّله بعد ما سمعه فإنّما إثمهُ علی‌الّذین یُبدّلونه. و علیهم

لعنةُاللّه والملائکة والنّاس أجمعین. والختم بالصّلوة علیٰ محمد و آله الطاهرین.

[دستخط واقف در آغاز سند]

هوهو ــ صدر الوقف والتنصیص والشروط علیٰ وفق ما تنبیء عنه هذه الصحیفة الصحیحة منّی طلباً لمرضات الربّ سبحانه و تقرّباً إلیٰ حضرة رسوله و آله علیهم‌السلام. جعلها اللّه حسنةً مبرورة و مبرّة مشکورة. کتبه الفقیر إلیٰ رحمة ربّه الدّیان یوسف‌بن جهان شاه‌بن قرایوسف نویان رحمهم‌اللّه.

گواهی‌ها

(۱) بسم‌اللّه ــ الحمدللّه والصّلاة علیٰ صدرالرّسل محمّدالمنصور علیٰ من عاداه و آله و صحبه و من تولّاه. و بعد، فقد ثبت و صحّ مضمونُ هذا الکتاب من المفتتح إلی المختتم بوجه شرعیّ دینیّ، فاحکمت قواعده بالحکم والتنفید والاشهاد به إشهاداً علیه الاعتماد. حرره السائل من اللّه المنّان خلود ظلال عالی حضرت الواقف السلطان خیر سلاطین الزمان، أعدل خواقین الدوران، مستعبدالأُمم بالإحسان علیّ‌بن محمّدبن علیّ‌بن محمّدبن صاعد... فی شهر محرّم سنة سبع و ستین و ثمانمائه.

(۲) مضمونُ تلک الوقفیّةالدّینیّة اللامعه من مطالع سطورها لوامع الصدق و السداد و مکنون هذه الوثیقة الأنیقة الأسلامیّة الفائحة عن أزهار حروفها نسائم الحقّ والاعتداد ثابت لدیّ صحیحٌ بین یدیّ بوجه وجیه لا یتطرق إلیه الشکّ والارتیاب مشهداً بثبات قواعدها و ثبوت مقاصدها منفذاً لمضمونه منهیاً لمکنونه، و أنا الراجی عفوریّه یوم التلاقی علیّ الشهیر بالشریف الباقی، غفرالله له و لوالدیه، و یرحم‌اللّه عبداً قال آمیناً.

(۳) الوقفیّة المسطورة مستفیضة شایعة من‌المشهورات المعلومة المسموعة ثابتة عند محرّره الفقیر إلی‌اللّه جمال‌بن سراج‌بن اصیل، غفی عنهُم[۱].

۱. فرهنگ ایران‌زمین، جلد بیستم، ص ۲۴۵ـ۲۶۵، صاحب امتیاز و مدیر ایرج افشار، تهران ۳۵۳ خورشیدی.

در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۱۱، ص ۱۹۹، چنین آمده:

۱۳۷ـ وقفنامه. سواد وقفنامهٔ یوسف‌بن جهانشاه بن قرایوسف قره‌قویونلو، به تولیت حاج امیرصدرالدّین محمّد دشتکی، پدر غیاث‌الدّین منصور، مورّخ سنهٔ تسع و سبعین و ثمان مأة (۸۷۹).

وقف‌نامه‌ای است که قریهٔ معروف به «حسن آباد» واقعه در قری الأسافل شیراز به انضمام بستان مشجّر رزی موسوم به «ترکمان‌آباد» با شُرب آن از قناتی به همین اسم، برای روضهٔ منوّرهٔ امامزاده ***سیّد احمدبن موسیٰ*** ـ علیه التّحیّة والثّناء، که واقع است د صدر محلّهٔ للان از محلّات شیراز.

و تولیت این موقوفه را واگذار نموده است به أبی‌المعالی **محمّدبن منصوربن** محمّدبن إبراهیم‌بن محمّدبن إسحاق الحسنیّ الحسینیّ السّجّادیّ الدّشتکیّ، و موقوفه را از اختیار خود خارج و به تصرّف وقف داده است.

و شرط وقف آنکه، آنچه از وقف حاصل شود، اوّلاً، عمارت رقبه و قنوات و عمارت بساتین بر همه مقدّم دارند، و آنچه باقی مانده متولّی مزبور، یعنی امیر صدرالدّین، به حقّ التّدریس روضهٔ مزبور تصرّف فرماید و مدرّس روضهٔ احمدیّه باشد.

آغاز: هو، حمد و سپاس و درود بی‌قیاس مالکی را که ممالک ربع مسکون را به جهت فایدهٔ حرث و زرع و غرس...

انجام: فمن بدّله بعدَ ما سمعهُ فإنّما إثمهُ علی‌الّذین یُبدّلونهُ. و علیهم لعنةُ اللّه والملائکة والنّاس أجمعین و لنختم بالصّلاة علیٰ محمّد و آله الطاهرین. مورّخ ۸۷۹.

وقفنامهٔ مزبور را سه تن از علمای وقت تسجیل نموده‌اند به شرح زیر:

۱. علیّ‌بن محمّدبن علیّ‌بن محمّدبن صاعد(...) فی شهر محرّم سنة تسع و سبعین و ثمانمائة (۸۷۹).

۲. و یکی به امضای: الراجی عفوریّه یوم‌التّلاقی علیّ المشهورُ بالشّریف الثانی، غفراللّه له ولوالریه و رحم.

۳. جمال‌بن سراج‌بن أصیل.

و خود واقف نیز در صدر و حاشیهٔ وقفنامهٔ مزبور نوشته: کتبه الفقیرُ إلیٰ رحمةاللّه الدیّان یوسفُ‌بن جهانشاه‌بن قرایوسف نویان، رحمهم‌اللّه.

او حاکم و والی فارس بود، و پس از آنکه جهانشاه در سال ۸۷۲ به دست اوزون حسن آق‌قوینلو کشته شد، دو پسرش که یکی امیر محمّدی و دیگری که همین یوسف باشد به دست اُوزون حسن گرفتار، اوّلی کشته و دومی کور گشت. بنابراین، این وقفنامه در زمانی نوشته شده که یوسف فرزند جهانشاه از کار افتاده به حال کوری در شیرازی یا جای دیگر سر می‌کرده است:

اما امیر صدرالدّین دشتکی تا سنهٔ ۹۰۳ حیات داشته، و در سال مزبور به دستور امیر قاسم پرناک حکمران ایالت فارس به شهادت رسیده و در بقعهٔ منصوریّه که از مستحدثاتِ او بشمار می‌رود مدفون شده است. امیر صدرالدّین مزبور پدر غیاث‌الدّین منصور است که او نیز دانشمند شناخته شده است. یکی از مُسجّلین میر سیّد شریف ثانی است که از نوادگان دختری میر سیّد شریف جرجانی است، و در سال ۹۰۶ که شاه اسماعیل اوّل صفوی به شیراز آمده در رکاب شاه اسماعیل بوده و در جنگ چالدران کشته شده است[۱].

۱. فهرست مجلس شورای اسلامی، ج ۱۱، ص ۱۹۹ـ۲۰۰، تألیف احمد منزوی.

بخش نهم ـ شاگردان غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

۱. تقی الدین، ابوالخیر محمد فارسی ۲. جنابدی، میرقاسم، قاسمی، گنابادی ۳. سماکی، میر فخرالدّین سماکی استرآبادی ۴. شرف جهان، قاضی میر شرف جهان، سیفی قزوینی ۵. شولستانی، میرمحمود شولستانی (بخشی از کازرون شیراز) ۶. ضمیری اصفهانی، کمال‌الدّین حسین ۷. فنائی خلخالی، شیخ احمد ۸. قطب‌الدّین بغدادی، محمّد، قاضی اوغلی ۹. قزوینی، میرابوالفتح خراسانی ۱۰. لاری، مصلح‌الدین محمدلاری ۱۱. میر منشی حسین قمی ۱۲. نصرالدّین انصاری، جدّ مؤلّف سلّم‌السماوات کازرونی (سلّم السّماوات) ۱۳. منصور راستگو (سلّم السماوات) ۱۴. قوام‌الدین حسن باغنوی (سلّم السماوات) ۱۵. نصراللّه معمّائی، مولانا محمّد (سلّم السماوات) ۱۶. وجیه‌الدّین سلیمان قاری (سلّم السماوات)

اوّل: تقیّ‌الدّین ابوالخیر محمّد فارسی

تقیّ‌الدّین، ابوالخیر، محمّدبن محمّد فارسی، از دانشمندان نامی شیراز، و از شاگردان غیاث منصور دشتکی، و شیعه بوده و در شیراز می‌زیسته، و در فنون مختلف، مخصوصاً ریاضیّات دست داشته و به زبان فارسی و تازی در این رشته‌ها مؤلّفات چند از او مانده است، از آن جمله: صحیفة‌النّور فی‌الحکمة، طلیعة‌العلوم به زبان تازی که خود آن را در رسالهٔ دیگری، در ۹۷۹، مختصرکرده است، حلّ التّقویم

که در حدود ۹۷۱ تألیف کرده، رساله در اسطرلاب، طالع مسائل در جواب سؤالهای راجع به اسطرلاب، طالع‌نامه، منتخب حلّ‌التقویم که از کتاب سابق‌الذکر خود انتخاب کرده. و در ضمن به زبان فارسی شعر می‌گفته است (ص ۳۸۶).

ابوالخیر محمّدبن محمّد فارسی، از دانشمندان قرن دهم بوده، و در ضمن از شاعران آن زمان بشمار می‌رفته، و کتاب مختصری در اصطلاحات و تعریف علوم به زبان تازی به نام طلیعةالعلوم نوشته، و در نیمهٔ اوّل این قرن می‌زیسته است. (تاریخ نظم و نثر در ایران، ص ۴۴۶)

اسطرلاب مسطّح، ابوالخیر محمّد تقی‌بن محمّد فارسی، شاگرد غیاث منصور دشتکی. به زبان فارسی (فهرست دانشگاه تهران به قلم محمد تقی دانش‌پژوه، ج ۳، ص ۸۳۰). و در گلستان هنر آمده که میرمنشی حسین قمی بعضی از مصنّفات نوّاب میر [غیاث منصور] را با کتب معانی بیان مولانا تقی شیرازی که سرآمد شاگردان میر بود گذراندند...

تقیّ‌الدّین فارسی، ابوالخیر محمّدبن محمّد، تقیّ‌الدّین فارسی، بنا به قول حاج خلیفه، او شاگرد غیاث‌الدین منصور دشتکی، متوفیٰ به سال ۹۴۹، بوده و صاحب کتابی است موسوم به صحیفةالنور فی‌الحکمة، که در آن از اصول اقلیدس و مجسطی گفت‌وگو کرده است[۱].

دوّم: جنابدی، میرقاسم، قاسمی

میرزا قاسم جنابدی از مردم جنابد، گناباد امروز خراسان، در شعر قاسمی تخلّص می‌کرده. نام وی محمد قاسم‌بن عبدالله بوده است. پدرانش کلانتر جنابد بوده‌اند، وی از این مقام دست کشیده است، مردی ظریف و بخشنده و صوفی مشرب بود، و املاک خود را که دو هزار تومان ارزش داشته وقف آستان رضوی کرده، مردی دانشمند و از شاگردان غیاث‌الدّین منصور دشتکی بوده است. شاه اسماعیل وی را محترم می‌داشت، و نزد شاه طهماسب نیز مقرّب بود و در ۹۸۲

۱. زندگی‌نامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی، ص ۲۰۲.

درگذشت، قاسمی از شاعران نامی و زبردست آن روزگار بوده، و مخصوصاً در مثنوی قادر بوده، از آن جمله شهنشاه‌نامه دربارهٔ شاه طهماسب در دو دفتر ،اولی در ۹۴۰ و دومی در ۹۵۰ به پایان رسانده. دیگر مثنوی لیلی و مجنون نیز به نام شاه طهماسب، دیگر مثنوی خسرو و شیرین، به نام سام میرزا پسر شاه اسماعیل در ۳۰۰۰ بیت در ۹۵۰ به پایان رسانیده است[۱].

و هم در این سال (۹۸۲) مرحومی میرزا قاسم گونابادی که از مشاهیر زمان و نوادر اوان خود بود مرغ روحش از قفس قالب شکسته به ریاض قدس پرواز کرد [شرح حالات وی در جلد اوّل تذکرةالشعراء تحریر یافته] چون مشارالیه از نظم شاهنامه فارغ شده بود جایزه‌اش نداده بودند این چند بیت در شکوه گفته، نظم:

بریدم زبان طمع خامه را — که خاصیّت این است شهنامه را
ز دونان طمع عین بی‌دولتی است — کمالی زبونی و دون همّتی است
در این باغ دوران که بی‌برگ نیست — عطای لئیمان کم از مرگ نیست

از منظوماتش شاهنامه جلیل سلطان شاه اسماعیل، شاهرخ‌نامه، لیلی و مجنون، وقایع حالات سلطان محمودخان حاکم بکر، گوی چوکان، به اسم سامی شاهزاده سلطان ابراهیم میرزا، و این بیت در تعریف میرزا از آنجاست، نظم:

در جامهٔ آل تند و سرکش — ابراهیمی میان آتش[۲]

سوّم: سمّاکی: میر فخرالدّین استرابادی

میر فخرالدّین سمّاکی: [از سادات] عظام موضع سماک دارالمؤمنین استراباد و از افاضل علماء و دانشمندان عصر، و از تلامذهٔ فخرالسّادات و العلماء، امیرغیاث‌الدّین منصور شیرازی بود، در درگاه معلّیٰ شاهی بسر برده، منظور نظر مرحمت‌گستر حضرت شاه جنّت مکان بود، و همه روزه جمعی کثیر از طلبهٔ علوم معقول و منقول به مدرس آن جناب حاضر گشته استفادهٔ علوم می‌نمودند و از افادات علیّه‌اش مستفید و بهره‌مند می‌گشتند، حاشیه بر الٰهیّات تجرید نوشته،

---

۱. تاریخ نظم و نثر، ص ۵۰۷ از سعید نفیسی.
۲. خلاصة التواریخ، ص ۵۹۰.

سخنانش موثّق بر طلبهٔ علوم است[۱].

● **میر فخرالدّین سمّاکی استرابادی**، از افاضل علما و دانشمندان عصر و از تلامذهٔ فخرالسّادات والعلما امیر غیاث‌الدّین منصور شیرازی بود. در درگاه معلّیٰ شاهی بسر برده، منظور نظر مرحمت گستر حضرت شاه جنّت مکان بود، و همه روزه جمعی کثیر از طلبهٔ علوم معقول و منقول به مدرس آن‌جناب حاضر گشته استفادهٔ علوم می‌نمودند و از افادات علیّه‌اش مستفید و بهره‌مند می‌گشتند، حاشیه بر الهیّات تجرید نوشته. سخنانش موثّق بر طلبهٔ علوم[۲].

چهارم: شرف جهان، میرزا شرف جهان، سیفی قزوینی

و هم در این سال (۹۶۸) فخر زمان، میرزا شرف جهان، ولد غفران‌پناه، قاضی جهان، که جامع اقسام علوم و مستجمع انواع فضایل و کمالات بود، در روز یک‌شنبه، محلّ چاشت، سابع شهر ذی‌قعدة الحرام (۹۶۸) در موضع و رس قهپایهٔ دارالسلطنهٔ قزوین، رحلت فرمودند. فی‌الواقع به هر نوع از فضایل و استعداد که والد ماجد رضوان دستگاه وی را بود، میرزای مرحوم به زیاده از آن متّصف بود. مجملاً تا عناصر اربعهٔ تکوّن یافته ممتزح‌اند، این چنین پدر و پسری از کتم عدم به عرصهٔ وجود نیامده. همانا که این بیت مناسب حال ایشان است، شعر:

گر مهر فی‌المثل پدر است و تویی پسر　　ای نازنین تویی پسر بهتر از پدر

آن پدر و پسر با وجود حیثیّات و استعدادات بی‌نهایات به اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده در زمانه ممتاز و مستثنیٰ بودند، و با آنکه والد ماجد وی متقلّد منصب عالی وکالت شاهی بود او به نیابت آن حضرت به انتظام مهامّ انام اشتغال داشت و صاحب رقم بودند، با خلق‌اللّه در کمال یاری و محبّت و مهربانی و انسانیّت و خصوصیّت و مردمی، و همگنان از فوائد و احسان و ریزه خوان شان محظوظ، و عالمیان در ظلّ حمایتشان از مکاره زمان محفوظ [بودند].

نوّاب میرزا در تجریدات با استادالعلماء، خواجه جمال‌الدّین محمود شیرازی،

---

۱. عالم آرای عبّاسی، ص ۱۴۵.

۲. عالم‌آرای عباسی، جلد اوّل، ص ۱۴۵.

که شاگرد بی‌واسطهٔ مولانا جلال‌الدّین محمّد دوانی بود مباحثه کرده، و خواجه از شیراز آمده، مدّتها در اردوها و سفرها رفیق حضرت بودند، از بعضی از علمای صحیح‌القول استماع افتاد که مرحومی مولانا ابوالحسن ولد مولانا احمد باوردی، که افضل علمای زمان و عمدهٔ فضلای دوران بود، روزی به مجلس افادت میرزایی وارد شد، و به آن حضرت مباحثه و مشاجرهٔ بسیار نمود، بالاخره خود از روی انصاف درآمده تصدیق ترجیح طرف مباحثه و تصرّفات آن حضرت نمود و گفت که: ما راگمان فضیلت به نوّاب میرزایی از قبیل فضایل اکابر بود، امّا محض غفلت بوده.

و در خطّ و انشاء و کیفیّت مایشاء سرآمد اقران و اکفاء، و روش خواجه عبدالحیّ منشی را به مثابهٔ اعلیٰ رسانیده بودند. چون رشحات اقلام خجسته ارقامش در میان است. احتیاج به اغراق و تعریف ندارد، هر سطری از آن ارباب بصایر را به منزلهٔ ارباب عیون، و هر طوماری اصحاب حقیقت و وفا را حرز جان، شعر:

ناسفته گوهری است ز بحر هدایتش　　هر نقطه کاید از قلم درفشان او
گویی که هست در ید قدرت اناملش　　چون خامه در انامل معجز نشان او

فطرتش بغایت عالی و سلیقه‌اش به شعر مایل و شاعری. دریای خاطر فیّاضش منبع جواهر حقایق و مصباح منیرش مطلع انوار دقایق.

در وقتی که نعش میرزا را از ورس قهپایه به شهر نقل فرمودند، این مقطع غزل آن حضرت را مشیّعاه نقش بسته، خواننده‌ها در پیش جنازه‌اش می‌خواندند، شعر:

آخر شرف به راه سگان تو جان سپرد　　رسم وفا به مردم عالم نمود و رفت

مزارش در جوار مرقد امامزاده شاهزاده حسین، علیه و آبائه السلام بعضی از افاضل شعرا، این تاریخ را جهت آن گفته‌اند، تاریخ:

میرزا شرف جهان فضل و تمکین　　سر و قدش افتاد چو ناگه به زمین
تاریخ شدش جهان فضل و گفتند　　سر وی ز جهان فضل شد گوشه نشین

ولادتش در روز چهارشنبه، بیست و هشتم ربیع‌الثانی، اثنی‌عشر و تسع مأة (۹۱۲)، مدّت عمرش پنجاه و هفت سال، تتمّهٔ حالات میرزا و تفاصیل دیوان اشعار

و کمالات او در مجمع الشعرا، ذکر شده[۱].

قاضی شرف جهان، از خاندان معروف سیفی قزوین، و در ضمن از شاگردان غیاث الدین منصور، و از دوستان و خویشاوندان میرعماد خوشنویس معروف و مردی نیکوکار بوده و آبادی بسیار کرده، از آن جمله نهری در کربلا ساخته، و دیوان شعرش نزدیک ده هزار بیت است[۲].

پنجم: شولستانی، میرمحمود کازرونی

میر محمود شولستانی [از کازرون شیراز]، از سادات عظام شولستان است، سیّد فاضل متدیّن نیکو اخلاق دقیقه خوب، و از شاگردان مرغوب شیخ زین‌الدّین ـ علیه‌الرحمه ـ بود، و کسب معقولات در خدمت سلطان العلمائی، امیر غیاث‌الدّین منصور دشتکی شیرازی نموده[۳].

ششم: ضمیری اصفهانی، کمال‌الدین حسین

کمال‌الدین حسین، از شاعران زبردست و معروف و مدّتی شاگرد میر غیاث منصور بود، و همواره در دربار شاه عبّاس زیسته و رمّال‌باشی دربار شده، و شاعری توانا و از مشاهیر زمان خود و مورد توجّه خاصّ شاه عبّاس بوده است[۴].

هفتم: فنائی خلخالی، شیخ احمد

شیخ احمد فنائی خلخالی، نبیرهٔ شیخ ابوزید خلخالی و مردی دانشمند و از شاگردان میر غیاث‌الدین منصور و احمد ابیوردی و شمس‌الدین خفری و کمال‌الدین لاری بوده، و در غزل‌سرایی دست داشته است، درگذشته در ۹۸۵ بوده است[۵].

خلخال از توابع محالّ آذربایجان است و مشتمل بر قریٰ و مزارع، و از کثرت جبال شامخه بر غیر اهل آن دیار حرکت بسیار دشوار است، و شاعر او این است: فنائی، اسمش شیخ احمد، از احفاد شیخ ابوزید خلخالی است، و در خدمت میر

---

۱. خلاصة التواریخ، ص ۴۲۱.

۲. تاریخ نظم و نثر در ایران، ص ۸۲۵.

۳. عالم‌آرای عبّاسی، ص ۱۴۸.

۴. تاریخ نظم و نثر، ص ۴۴۶.

۵. تاریخ نظم و نثر، ص ۶۸۶ و ۸۶۸.

غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی تحصیل علوم کرده، بعد از حجّ بیت‌اللّه در قزوین مشغول تدریس، و هم ۱۰۰۰ أشعار. در آنجا فوت شده[۱].

هشتم: قطب‌الدّین بغدادی، قاضی اوغلی

مولانا قطب‌الدّین محمّد بغدادی، مشهور به قاضی اوغلی، تاریخ فوت وی روز دوشنبه، بیست و هفتم رجب، (سال ۹۷۰) در جامعیّت علوم عقلی و نقلی از اقران رجحان بسیار و تفوّق بیشمار داشت. ذهن درّاکش کشّاف غوامض معارف یقینی و فهم با ادراکش حلّال مشکلات مسائل دینی. با وجود استجماع فضایل و دانش در فنّ انشاء و سخن‌پردازی سرآمد منشیان بلاغت شعار، و در شیوهٔ عبارت‌آرائی مقتدای سخنوران فصاحت آثار. وی از جملهٔ تلامذهٔ استادالبشر امیر غیاث منصور بود. به پیش شاه دین پناه تقرّب بسیار داشت. در این سال (۹۷۰) در قزوین متوجه، عالم بقا گردید[۲].

و هم در این سال (۹۷۰) مولانا **قطب‌الدین بغدادی** که به جلنجو اشتهار داشت، و این لقب را استادالبشر امیرغیاث‌الدّین منصور، که وی از تلامذهٔ او بود بر او گذاشته بود، در روز دوشنبه بیست و هفتم شهر رجب رحلت نمود. مولانا از اجلّای علمای زمان بود، و در فنّ انشاء و عبارت‌آرایی عربی و فارسی سرآمد منشیان بلاغت شعار، و در شیوهٔ سخنوری مقتدای سخنوران فصاحت آثار بود و در خدمت شاه عالمیان پناه تقرّب تمام داشت، نعش او را از قزوین به مشهد مقدّس نقل فرمودند[۳].

نهم: قزوینی، میر ابوالفتح خراسانی

و هم در این سال میر ابوالفتح [قزوینی] که از سادات شرقهٔ خراسان بود در اردبیل به مرض فجأه متوجّه عالم آخرت گردید. میر ابوالفتح جامع علوم معقول و منقول و حکمیّات بود. و نزد مولانا عصام‌الدّین اسفرائینی، که اعلم علمای عصر

---

۱. آتشکدهٔ آذر، ص ۳۵.

۲. احسن التواریخ، ص ۵۳۹.

۳. خلاصة التواریخ، ص ۴۴۰.

خود بود، در ماوراءالنهر تحصیل نموده بود. و بعد از آن مدّتی در مشهد مقدّس به افاده اشتغال داشت. چون ارباب غرض بعضی حکایات در باب مذهب به وی نسبت می‌نمودند، به درگاه معلّی شاه سپهر اعتلا آمده، از آنجا توطن دارالارشاد نموده بود و مدرّس آستانهٔ مقدّسهٔ حظیرة گشت. از جملهٔ مصنّفات: حاشیة بر تهذیب منطق، حاشیه بر کنزالعرفان، حاشیه بر تهذیب اصول فقه، حاشیه بر بحث مجهول مطلق، حاشیه بر شرح مطالع، رساله در اصول فقه، شرح بر شرح باب حادی‌عشر، فارسی، شرح در آیات الاحکام[۱].

المیر أبوالفتح القزوینیّ: ابن المیرزا محمد علی‌الشهیر بمخدوم الناصب صاحب نواقض الرواقض، و سبط شمس‌الدین محمد المدعوّ بمیر سیّد شریف‌الحسینی الجرجانی. صاحب تفسیر شاهی و المتوفی ۹۷۶، کما فی احسن التواریخ (ص...) أو ۹۷۸. و توفی جدّه لأُمّه السیّد الشریف فی ۸۱۶. و له تصانیف اُخر، منها: حاشیة شرح المطالع القطبیّة، و شرح آداب المناظرة العضدیّة، مع التعرّض لما أفاده اُستاده المدقّق فی حاشیته علیه، و یعنی به غیاث‌الدّین منصور (م ۹۴۸). و کان فی علوم الأدب تلمیذ عصام‌الدّین محمّد بن عربشاه (م ۹۴۳) کما قیل، و فی «الریاض ۵:۴۸۶» أنّه المیر أبوالفتح‌بن المیر مخدوم‌القزوینی العربشاهی. و له شرح الباب الحادی‌عشر، الموسوم به مفتاح الباب ذ ۲۱ قم ۲۴۲ و ۲۴۹ و ۵۳۹۶ و شرح آخر فارسی، ألّفه ۹۵۷، و شرح الکبری، لجدّه لأُمّه، و قابل بعض فروع الکافی عام ۹۶۱، و کتب علیه بخطّه، والنسخة فی‌الرضویّة). و له الردّ علی‌القوشجی فی بحث تقدیم المسند الیه من الایضاح فی البلاغة[۲].

دهم: لاری، مصلح‌الدّین محمّد لاری

و هم در این سال (۹۸۱) فضایل پناهی، قدوةالعلماء المتبحّرین، مولانا مصلح‌الدّین [محمد] لاری، که از شاگردان سرآمد مرحوم میر غیاث‌الدّین منصور بود وفات یافت. وی بعد از تحصیل به بلاد هند رفته، صدر پادشاه مرحوم همایون

۱. خلاصة التواریخ، ص ۵۶۲.

۲. طبقات أعلام الشیعة، احیاء الداثر، ص ۱۷۶.

پادشاه گشت، بعد از فوت آن پادشاه عالی‌جاه متوجّه زیارت حرمین شریفین گردید، در اثنای راه کشتی وی کشسته، قرب چهارصد جلد کتابش به آب رفت.

مولانا به مشقّت تمام از تلاطم دریای زخّار به ساحل نجات رسیده، از آنجا به استامبول شتافت. سلطان سلیمان پادشاه روم وی را رعایت بسیار کرده، در آخر به بلدهٔ آمِدش به تدریس فرستاد. چند مدّت در آنجا بسر برده، از آنجا به بغداد آمد، و با اسکندر پاشا بیگلربیگی عراق عرب بسر می‌برد، و با یکدیگر مباحثه و مذاکره می‌نمودند.

فقیر مؤلّف در سنهٔ اربع و سبعین و تسع مأه (۹۷۴) که به زیارت عتبات رفتم، در بغداد وی را در خدمت پاشای مذکور ملاقات نمودم. و در آن اوان، تاریخی جهت آل عثمان در سلک تحریر در می‌آورد. تصانیفش: حاشیه بر شرح مواقف، و حاشیه بر حاشیهٔ قدیم مولانا جلال‌الدّین محمّد دوانی، و حاشیه بر شرح جامی، و حاشیه بر انوار شافعی، و شرح شمایل ترمذی بر حدیث و تفسیر سورهٔ «إنّا أنزلناه»، تاریخ آل عثمان، که الآن پادشاه روم‌اند، و رساله در شطرنج، و رساله در بیطاری، ایّام حیاتش قرب نود سال[۱].

هم در این سال (۹۸۱) جناب افادت مآب، قدوة العلماء. المتبحرین، مولانا مصلح‌الدّین لاری از عالم فانی رحلت نمود، ایّام حیاتش قرب نود سال بوده، جناب مولوی در خدمت امیر غیاث‌الدّین منصور شیرازی شرط تلمّذ بجای آورد، بعد از آن به بلاد هند شتافته، صدر همایون پادشاه گشت، بعد از فوت آن پادشاه علیجاه (=۹۶۳) به زیارت حرمین شریفین متوجه گردید، در اثنای راه کشتی شکسته، قریب چهارصد مجلّد کتابش تلف گشت. مولانا به مشقّت تمام از تلاطم دریای زخّار به ساحل نجات رسید، به بلدهٔ استنبول شتافت، و سلطان سلیم، پادشاه روم وی را رعایت کرده، آخر به بلدهٔ آمِدش فرستاد.

از جملهٔ تصانیفش: حاشیه بر شرح مواقف و حاشیه بر حاشیهٔ قدیم مولانا جلال‌الدین محمّد دوانی و حاشیه بر شرح جامی و حاشیه بر انوار فقه شافعی و

۱. خلاصة التواریخ، ص ۵۸۰.

شرح شمایل ترمذی بر حدیث، و تفسیر سورهٔ إنّا أنزلناه، و تاریخ آل عثمان که الآن پادشاه روم‌اند، و رساله در شطرنج و رساله در بیطاری[۱].

یازدهم: میر منشی حسین قمی

میر منشی حسین قمی، والد ماجد راقم است. اسم شریف ایشان شرف‌الدّین حسین از جانب نوّاب کامیاب مالک رقاب، جنّت مکان، علیّین آشیان، شاه طهماسب، مخاطب به «میر منشی» شدند، و به این اسم مشهور در آفاق گشتند.

اوّل مرتبه در دارالسلطنهٔ هرات، منشی نوّاب غفران‌پناه سام میرزا گشتند، بعد از آن در زمان وکالت احمد بیگ نور کمال، انشاء ممالک از دیوان اعلیٰ بدیشان مفوّض شد، سه سال به آن خدمت اقدام داشتند، و مدّت پانزده سال وزیر و منشی جملة المناصب سرکار مغفرت‌پناه، قاضی جهان وکیل بودند. و بعد از آن مميّز کلّ أعراب و أخلاج ممالک محروسه گشتند. و پس از آن وزیر کارخانهٔ خاصّهٔ شریفهه در ولایت شوره کل و چخور سعد بودند، که نوّاب اسماعیل میرزا و شاه قلی سلطان استاجلو حکومت آنجا داشتند.

و بعد از گذشت آن هفت سال تمام به وزارت نوّاب شاهزاده عالم‌آرا سلطان ابراهیم میرزا در مشهد مقدّس معلّیٰ اقدام داشتند، و بعد از آن سه سال دیگر به جای آقا کمال‌الدّین وزیر خراسان وزارت مشهد منوّر مقدّس معلّیٰ و ولایات داشتند. و از آنجا که به درگاه عالم‌پناه آمدند تا زمان حیات آن خسرو فرخنده صفات، شب و روز در مجلس بهشت آیین و محفل فلک تزیین به مجلس‌نویسی و کتابت متفرّقه اقدام داشتند.

آن حضرت ـ روح‌اللّه روحه ـ در خطّ ثلث شاگرد مولانا حیدر مذکور بودند، و ثلث و نسخ را به درجهٔ اعلیٰ رسانیدند، و در آخر به واسطهٔ انشاء رجوع به تعلیق فرمودند، و در آن فنّ نیز تتبّع مولانا درویش می‌نمودند، و شکسته نسخ تعلیق به مزه و به مثابه‌ای می‌نوشتند که ارباب خط آن را قطعه می‌نمودند، و در انشاء فارسی و

۱. احسن التواریخ، حسن بیگ روملو، ص ۴۵۴.

ترکی عدیل خود نداشتند و بغایت صاحب سلیقه و ماهر بودند.

و در کسب علوم، بعد از اتمام مقدّمات صرف و نحو و منطق، که در بلدهٔ طیّبهٔ کاشان، پیش مولانا، سلطان محمّد صدقی استرابادی مباحثه نموده بودند. در اردوی معلّیٰ شاگردی استادالبشر، عقل حادی‌عشر، میر غیاث‌الدّین منصور شیرازی، کرده بودند، و اکثر کتب هیأت و ریاضی را نزد آن حضرت مباحثه نمودند.

بعضی از مصنّفات نوّاب میر را با کتب معانی بیان مولانا تقی شیرازی، که سرآمد شاگردان میر بود گذراندند، و شرح تجرید و حواشی را با مرحومی خواجه جمال‌الدّین محمود شیرازی گذرانیده بودند.

و در سلیقهٔ شعری و بلاغت طبع ورای بدیهه مرتبهٔ عالی داشتند... و فضایل علمی ایشان به واسطهٔ شغل دنیوی و خدمت و ملازمت پادشاه صفوی مخفی مانده بود، و از بدایت عمر و حیات تا نهایت اوقات با برکات آن حمیده صفات به یک قاعدهٔ و تیره گذران بود و جوانی و پیری یکسان در پیش ایشان از کثرت مجاهدات با نفس و ریاضات و طاعات و عبادات و اجتناب از محرّمات و مکروهات و سلامت نفس از اوان جوانی تا انتهای عمر و زندگانی و ایّام اشتغال و تقرّبات پادشاهی و تردّد مجلس شاهنشاهی تا اوقات عزلت و انزوا و گوشه‌نشینی به یک روش بود، چنانچه مرحومی مولانا معین‌الدّین استرابادی ـ غفراللّه له ـ در قصیده‌ای مدح ایشان گفته، بیت:

سلیم‌النّفس قمی میر منشی　　　خلاف بابویه در باب ما نیست

القصّه، صاحب نفس قدسی و اخلاق ملکی بودند، اکثر روزهای دراز در تابستان به وضوی صباح نماز عشا می‌گزاردند، و بیشتر ایّام متبرّکات و روز پنج‌شنبه روزه می‌داشتند، و هرگز بی‌وضو نبودند، و متّصل به تلاوت کلام‌اللّه مشغول بودند.

و در سرعت کتابت ید طولانی داشتند، و در علم سیاق ایشان را مهارت تمام بود، و در آن عمل و فنّ دستور محاسبان زمان بودند، و شکسته و نسخ تعلیق‌آمیز و تعلیق راکس به خوبی ایشان ننوشت، و در آن باب مخترع بودند، و طرز نوشتن و

روش خط از اوّل تا آخر به یک قاعده بود، و در مدّت العمر تغییری به واسطهٔ پیری در خطّ ایشان نشد.

سنّ شریف آن حضرت هفتاد و شش سال، در آستانهٔ امامزادهٔ واجب‌التعظیم والتکریم عبدالعظیم ــ علیه‌الرحمة والتسلیم ــ در شب جمعه، هفتم شهر ذی‌قعدةالحرام، عام تسعین و تسع مأه (۹۹۰) از دار فنا به جنّت سرای بقا ارتحال فرمود. استادی، مولانا عبدی جنابدی در تاریخ فوت آن حضرت گفته:

سپهر شرف میر منشی که بود — فلک را سر قدر بر پای او

چو از گلشن دهر دلگیر شد — ریاض جنان گشت مأوای او

چو تاریخ جستم ز پیر خرد — بگفتا «بهشت برین جای او»

در درون آستانهٔ مقدّسه مذکور مدفون شد، علیه‌الرّحمه و مغفرة واسعة[۱].

دوازدهم: بنائی مشمول محبّت و ذوق غیاث منصور

بنائی، پدرش در آن دیار خلد آثار معمار و خود در جوانی نظر به فطرت اصلی کسب کمالات کرده، ترقّی عظیمی یافته به حدّی که قبول خاطر فضلای عهد و شعرای عصر شد. گویند که میر غیاث‌الدّین منصور دشتکی فرمود که: «بنائی بلای شاعران و شاعر بلاف است»... و در آخر به طرز شیخ سعدی و خواجه حافظ دو دیوان تمام در جواب غزلیّات ایشان تمام کرده[۲].

۱. گلشان هنر، قاضی میراحمد منشی قمی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ص ۳۴.
۲. آتشکدهٔ آذر، از آذر بیگدلی، ص ۱۵۱.

بخش دهم ـ آثار و تألیفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

«از حلب تا کاشغر میدان سلطان سنجر است»

۱. ادبیّات

۱. حاشیة کافیة ابن الحاجب فی‌النحو

۲. خلاصة تلخیص مفتاح‌العلوم (از معالم الأدب فی علوم العرب)

۲. منطق

۳. تعدیل المیزان (از ریاض الرضوان)

۴. حاشیهٔ آداب البحث عضدی

۵. حاشیهٔ تهذیب المنطق تفتازانی

۶. حاشیهٔ شرح مطالع الانوار

۷. حاشیهٔ شرح شمسیّة کاتبی

۸. حاشیة «الفیّاض» المکتوب فی خطبة‌الکتاب

۹. حلّ شبهة الجذر الاصمّ

۱۰. معیار العرفان فی علم المیزان، مختصر تعدیل المیزان

۱۱. مقیاس النظر فی قوانین الفکر

۳. ریاضیّات

۱۲. الأساس فی‌الهندسة

۱۳. التبصرة فی المناظر

۱۴. تحقیق الجهات
۱۵. تصحیح زیج الغ بیگ
۱۶. تکملة: القسی
۱۷. تکملة المجسطی (المنظر الثالث من الرکن الثالث من ریاض الرضوان)
۱۸. حاشیة أُصول الأقلیدسیّ
۱۹. حاشیة شرح ملخّص الچغمینیّ
۲۰. رسالة فی قوس القزح
۲۱. سفیر الغبراء والخضراء
۲۲. شرح أشکال التأسیس
۲۳. ضوابط الحساب (خلاصة کفایة الطلّاب)
۲۴. کفایة الطلّاب فی علم الحساب
۲۵. اللوامع والمعارج
۲۶. معرفة القبلة
۲۷. الهیأة المنصوریّة

۴. طبّ

۲۸. حاشیة القانون (حاشیهٔ قانون ابن سینا فی الطّب)
۲۹. الشافیة (تلخیص معالم الشفاء)
۳۰. علم کتف الغنم
۳۱. معالم الشّفاء

۵. حکمت و کلام

۳۲. إشارات لطائف الاشارات (حاشیة الاشارات)
۳۳. إشراق هیاکل النور، شرح هیاکل النور سهروردی
۳۴. أُصول العقائد، فی اصول الدّین
۳۵. تجرید مسائل الحکمة
۳۶. تجرید الغواشی (حاشیة شرح جدید تجرید)
۳۷. حاشیة أُنموذج العلوم دوانی
۳۸. حاشیة رسالة الزّوراء دوانی

۳۹. حاشية شرح جديد تجريد (اوّل)
۴۰. حاشية شرح جديد تجريد (دوّم)
۴۱. حاشية شرح جديد تجريد (سوّم)
۴۲. حجّة الكلام لإيضاح محجّة الإسلام، (قسم المعاد)
۴۳. الحكمة المنصوريّة
۴۴. دليل الهدئ فى اصول الدين
۴۵. الشّوارق (قسم الكون و الفساد)
۴۶. شفاء القلوب (حاشية الشفاء)
۴۷. ضياء العين حاشية شرح حكمة العين
۴۸. كشف الحقائق المحمديّة، شرح إثبات الواجب صدرالدين محمد دشتكى
۴۹. الكمال فى صفات اللّه المتعال
۵۰. لطائف الإشارات الىٰ لطائف الإشارات
۵۱. مرآة الحقائق و مجلى الدقائق
۵۲. مشارق النور فى اثبات الواجب
۵۳. مقاصد الإشارات، حاشية الإشارات
۵۴. مقامات العارفين، (مكمّل رياض الرّضوان)
۵۵. المعارف المنصوريّة
۵۶. المقاصد
۵۷. الحكمة العمليّة (فى تهذيب الاخلاق و تدبير الميزل و سياسة المدن)
۵۸. السّنن السّنّية

تفسير قرآن مجيد

۵۹. منهج العرفان فى تفسير القرآن:
ألف. تفسير سورة الإنسان
ب. تفسير آية الأسراء فى المعراج
ج. تفسير آية التدبّر فى الإعجاز
د. تفسير الكلمات المقطعة فى القرآن
۶۰. الكلام فى تبيان كلام اللّه العلّام

۶۱. حاشیة الکشاف (حاشیه کشّاف الزمخشریّ)

کتب جامع علوم و دانشنامه‌ها

۶۲. جام جهان‌نما:

الف. اخلاق منصوری

ب. منطق

ج. حساب

د. هندسه

هـ. هیأت

و. عروض و قافیه

۶۳. ریاض الرضوان:

الف. تعدیل المیزان فی علم المیزان

ب. الشوارق (قسم الکون والفساد)

ج. معیار العرفان فی علم المیزان (خلاصة تعدیل المیزان)

د. مقالات العارفین، مکمّل ریاض الرضوان

هـ. تهذیب الاخلاق

ز. تکملة المجسطی، المنظر الثالث من الرکن الثالث من ریاض الرضوان

ح. تحریر اثولوجیا للحکیم أرسطو (علی ظنّه، و هو لافلوطین الرومیّ) و هو المنظر الرابع من أرکان رضوان.

۶۴. معالم الأدب فی درایة لسان العرب:

الف. الرّسالة الرّابعة هی خلاصه تلخیص الکلام فی البلاغة

مآخذ:

۱. الذریعة إلی تصانیف الشیعة،

۲. کشف الظنون

۳. فهرست‌های کتابخانه‌های ایران

۴. آثار غیاث منصور دشتکی

بخش یازدهم ـ معرّفی و تصویر نسخه‌های خطی مصنفّات چاپ شده در جلد اوّل و دوّم

۱. تجرید مسائل الحکمة

۱. آستان قدس، شمارهٔ ۳۸۴ و شمارهٔ ۳۸۵ در مجموعهٔ مورّخ ۹۹۷.

۲. کتابخانهٔ ملّی ملک، موقوفهٔ آستان قدس، مجموعهٔ ۱۸۴۱.

۳. کتابخانهٔ ملّی شیراز، مجموعهٔ ۵۹۵ خطّ محمدتقی فارسی، مورّخ ۹۳۶.

۴. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ شمارهٔ ۱۴۲۲، خصوصی ۲۳۹.

تجرید مسائل‌الحکمة در زمان سابق از روی نسخهٔ آستان قدس رونوشت شده بود، سپس با دیگر نسخه‌ها مقابله گردیده، و اصل در تصحیح برای چاپ و نشر نسخهٔ مجلس قرارگرفته است.

۲. اُصول العقائد (إیمان الإیمان ـ آمال الایمان ؟)

۱. مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ ۳۷۷۴/۲

۲. مرکز احیاء میراث اسلامی قم، عکس ۳۷۸۴

اصول العقائد از روی نسخهٔ مجلس نوشته شد و سپس با نسخهٔ عکسی مرکز احیاء میراث اسلامی مقابله شد و پایانهٔ آن که در آن نام کتاب آمده بود نیز آورده شد. ولیکن در صحّت آن احتمال دسیسه می‌رود. پس اصل در تصحیح متن همان نسخهٔ مجلس است.

۳. دلیل الهدیٰ

۱. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ ۳۷۷۴، مجموعهٔ طباطبائی، شمارهٔ ۵۰۷.

۲. کتابخانهٔ وزیری یزد، شمارهٔ ۳۵۷، فیلم دانشگاه تهران، شمارهٔ ۲۴۶۵

۳. مرکز احیاء میراث اسلامی قم، عکس شمارهٔ ۳۳۰۰

دلیل الهدیٰ پس از رونویسی کردن از نسخهٔ مجلس با عکس مقابله شد و امضاء کاتب آن قید شد.

۴. مرآة الحقائق و مجلی الدقائق

۱. دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران، مجموعه ۷۵۸/۵ د

۲. مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ... (ناقص است)

۳. دانشگاه تهران، شمارهٔ ۹۲۶.

در استفاده از این نسخه‌ها از آن جهت که نسخه دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران کامل‌تر بود. اصل در تصحیح قرارگرفت.

۵. الکمال فی صفات اللّه المتعال

۱. کتابخانهٔ مجلس سنا (مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ دوم) مجموعهٔ شمارهٔ ۶۱۱، مجموعهٔ شمارهٔ ۳۲۵/۲

با مقابله و امضاء صدرالدین‌بن غیاث منصور دشتکی

۲. کتابخانهٔ آستان قدس، شمارهٔ مجموعه ۸۹۴۲ (موقوفهٔ علی‌اصغر حکمت)

۳. کتابخانهٔ ملی ایران، مجموعهٔ ۴۴۴۱/۲

۴. کتابخانهٔ سیدمحمدعلی روضانی، اصفهان، مجموعهٔ... ضمیمهٔ شفاءالقلوب، اصل در تصحیح همین نسخهٔ کتابخانهٔ حجّة‌الاسلام سیدمحمدعلی روضانی است.

۶. حجّة‌الکلام لإیضاح حجّة‌الإسلام (الجزء التاسع فی المعاد)

۱. مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ شمارهٔ ۱۲۱۹ از کتب طباطبائی.

۲. آستان قدس، شمارهٔ ۵۴۵ خصوصی، ۵۰۰ عمومی (ناقص است)

۳. دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران، مجموعهٔ ۷۵۸ د

۴. کتابخانهٔ ملی ایران. مجموعه ۳۹۳۹/۲ع

اصل در تصحیح نسخهٔ مجلس شورای اسلامی است در زمان گذشته نسخهٔ آستان قدس کتابت شد. و چون نسخهٔ مجلس کامل بود اصل در تصحیح همان را قرار دادیم.

۷. مقامات العارفین (مقالات العارفین)

۱. مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ ۱۴۲۸۰/۱

۲. کتابخانهٔ ملّی ملک، موقوفهٔ آستان قدس، شمارهٔ ۱۶۴۱

۳. دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران، مجموعه ۴۱۵ د (ناقص است)

با ملاحظهٔ صحّت و نقصان نسخه‌ها، اصل در تصحیح نسخهٔ مجلس شده است.

۸. معالم الأدب فی درایة العرب

الرسالة الرابعة، و هی خلاصة تلخیص الکلام، فی المعانی والبیان والبدیع والمعمّی واللغز

۱. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ ۳۷۷۴/۱

۲. کتابخانهٔ دانشگاه تهران، مجموعه ۷۴۷۵/۵ (ف، ج ۱۶، ص ۵۸۴)

در مقام تصحیح چون نسخهٔ دانشگاه ناقص است بالضروره همان نسخهٔ مجلس اصل است

۹. الکلام فی تبیان کلام اللّه العلّام

۱. کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی شهید مرتضی مطهّری (سپهسالار سابق) مجموعهٔ شمارهٔ ۶۴۳۰/۴ (۷۴ پ - ۹۰ ر) (فهرست، ج ۵، ص ۴۴۱) با زحمتی به زیارت این نسخه شرفیاب شدیم و همان را اصل در تصحیح قرار دادیم.

۱۰. مطلع العرفان فی تفسیر القرآن

۱. تفسیر سورة‌الانسان، تفسیر سورهٔ هل أتیٰ (تحفة‌الفتی به نام‌گذاری جعلی جدید) دانشگاه تهران، مجموعهٔ ۷۲۲۴. دانشکدهٔ الهیات، مجموعه ۷۵۸ د (ف، ب ۳۸۷)

۲. تفسیر آیة أفلا یتدبّرون القرآن، فی الإعجاز و صدق النبیّ ص، دانشگاه تهران: مجموعهٔ ۶۲۱۷ (ف، ج ۱۶، ص ۲۲).

۳. تفسیر الحروف المقطعة فی أوائل سورالقرآن

مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ ۱۲۱۹

۴. تفسیر آیة الإسراء فی معراج الرّسول ص،

دانشگاه تهران، مجموعهٔ ۶۲۱۷/۹، دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران، مجموعهٔ ۷۵۸ د

پس از ملاحظهٔ نسخه‌ها و مقایسهٔ آنها اصل در تصحیح نسخهٔ مجلس و دانشگاه قرار داده شد. دربارهٔ تفسیرهای غیاث منصور در موضوعات قرآنی، نسخهٔ حاشیهٔ تفسیر کشّاف زمخشری در کتابخانهٔ آستان قدس زیارت شد، و چون درست قابل قراءت نیست با آرزوی دیدن نسخهٔ صحیحی از آن تصحیح و چاپ آن به فرصت دیگری محوّل است.

۱۱. شفاءالقلوب، حاشیة إلهیّات الشفاء ابن سینا

۱. دانشگاه تهران، مجموعهٔ ۶۹۲۱ (ف، ج ۱۶، ص ۴۰۱)

۲. مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ ۶۱۱ (ف، ج ۲، ص ۳۶۶)

۳. کتابخانهٔ سید محمدعلی روضاتی، اصفهان، مجموعه کامل است، پس از مقابلهٔ نسخه‌ها نسخهٔ اصفهان به لحاظ کمالش اصل قرار داده شده است. با سپاس از حجّةالإسلام سیّد محمدعلی روضاتی نگاهبان میراث علمی کتب خطّی دورهٔ اسلامی.

۱۲. مقاصد الإشارات (حاشیة الإشارات)

۱. کتابخانهٔ ملّی شیراز، مجموعهٔ ۵۹۵، ف، ج...، ص...) با کرامت حجّةالإسلام برکت مجموعهٔ شیراز مورد بهره‌وری قرارگرفت و همان اصل در تصحیح است.

۱۳. حاشیة الإشارات (إشارات لطائف الاشارات)

۱. دانشگاه تهران، مجموعهٔ ۳۱۳۴/۱ (ف، ج ۱۱، ص ۲۰۸۲)

۲. مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ ۶۱۱/۱ (ف، ج ۲، ص ۳۶۶)

اصل در تصحیح و کتابت همان نسخه مجلس شورای اسلامی است.

۱۴. ضیاءالدین (حاشیة شرح حکمة العین)

۱. مجلس: مجموعهٔ ۱۱۵۹ (ف ۲۳، ص ۶۳۷)

۲. دانشگاه تهران: مجموعهٔ ۱۵۰۱/۱، و مجموعهٔ ۳۷۸۵/

۳. مرکز احیاء میراث اسلامی: عکس ۳۴۵۴. اصل در تصحیح است.

۴. آستان قدس: ۷۸۸ـ ۸۹۰ـ ۱۰۱۱۸ ـ ۱۰۵.

از مجموع نسخه‌های فراوانی که از این رساله موجود است چون هیچ‌یک به زمان مصنّف نزدیک نیست، به نظر به درستی نسبی نسخهٔ مرکز احیاء میراث اسلامی اصل تصحیح همان است.

۱۵. تعلیقات شرح جدید تجرید (حاشیه شرح جدید تجرید)

۱. مجلس سنا (مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ دوم) مجموعهٔ ۳۲۵۲ (ف، ح ۱، ص ۱۶). با تصحیح صدرالدین فرزند غیاث منصور در حضور پدرش. اصل در تصحیح است.)

۲. آستان قدس. شمارهٔ ۱۳۳ـ۶۱۸ (به نام رساله در تصحیح کلام امیر صدرالدین فهرست چاپی، ج ۴، ص ۱۱۷)

این رساله در زمان گذشته از روی نسخهٔ آستان قدس نوشته شده بود، سپس چون نسخهٔ مجموعهٔ موجود در مجلس سنا (مجلس شمارهٔ دوم) زیادت شد، با آن کیفیت که دارد همان اصل در تصحیح است.

۱۶. کشف الحقائق المحمدیّة فی شرح الحقائق المحمدیّة

۱. مجلس سنا [سابق] مجلس شمارهٔ دوم. مجموعهٔ ۳۲۵۱.

۲. آستان قدس، مجموعهٔ ۸۳۳، حکمت شمارهٔ ۹۴۱، فهرست شده است.

۳. مدرسهٔ نواب، مشهد، مجموعه ش ۸۳۳ - ۶۸۰ (ف، ص ۹۶۰)

این کتاب در مشهد از روی نسخهٔ آستان قدس و مدرسهٔ نوّاب نوشته شد، و با دسترسی به نسخهٔ تصحیح و امضاء فرزند مصنّف در حضور پدرش اصل در تصحیح همان است.

۱۷. معیار العرفان فی علم المیزان

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، مجموعهٔ شمارهٔ

۲. آستان قدس، شمارهٔ ۱۷۵، به نام تعدیل المیزان فهرست شده (ج ۴، ص ۳۶۸)

نسخهٔ آستان قدس خواناتر است، و نسخه کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی کاملتر است. پس از مقابله هر دو نسخه اصل در تصحیح باید همان باشد و همان شد.

۱۸. مقیاس النظر فی قوانین الفکر

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، قم، مجموعهٔ ۸۷۲۰/۱ (ف، ج...، ص...)

نسخه منحصر است و پرغلط، با امید آنکه روزی نسخهٔ دیگری یافت شود، اصل در تصحیح و چاپ همان است که می‌بینید با کمال معذرت.

۱۹. الشّوارق، بخش فی‌الکون والفساد

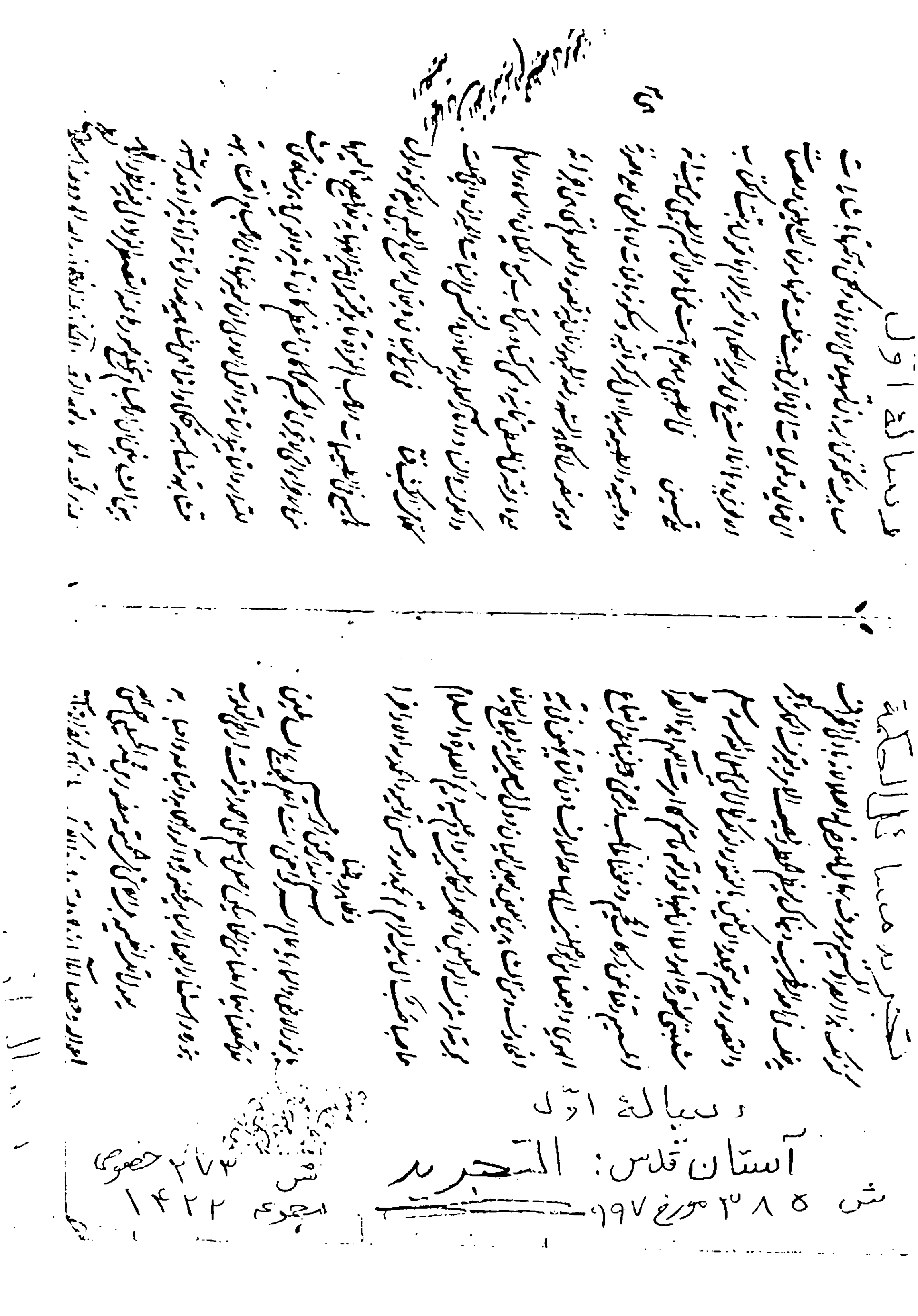
۱. کتابخانهٔ ملّی شیراز، مجموعهٔ ۵۹۵، اصل در تصحیح است.

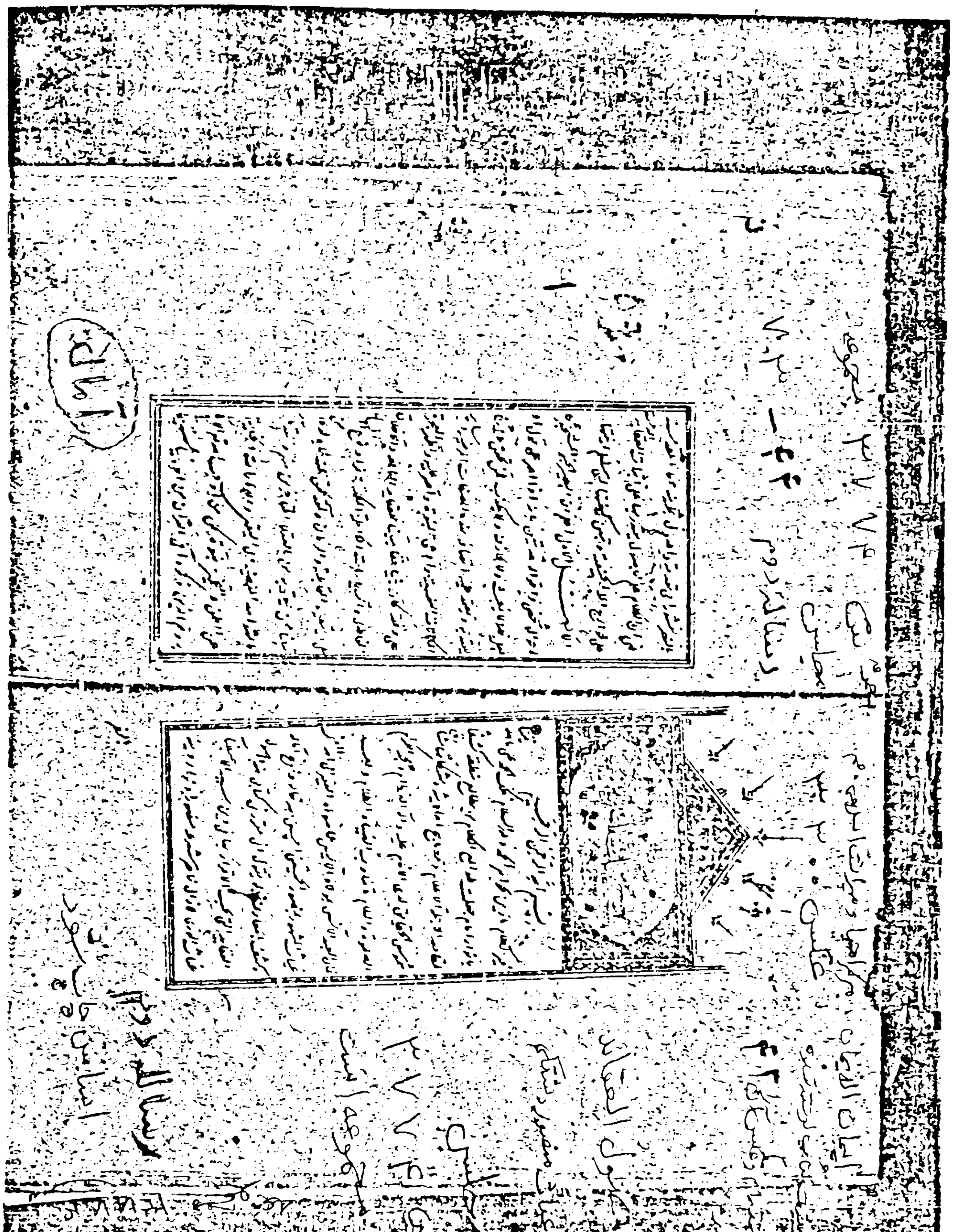
با کرامت حجّة‌الاسلام برکت مجموعهٔ کتابخانهٔ ملّی شیراز، مورد بهره‌وری قرار گرفت و همان اصل در تصحیح است.

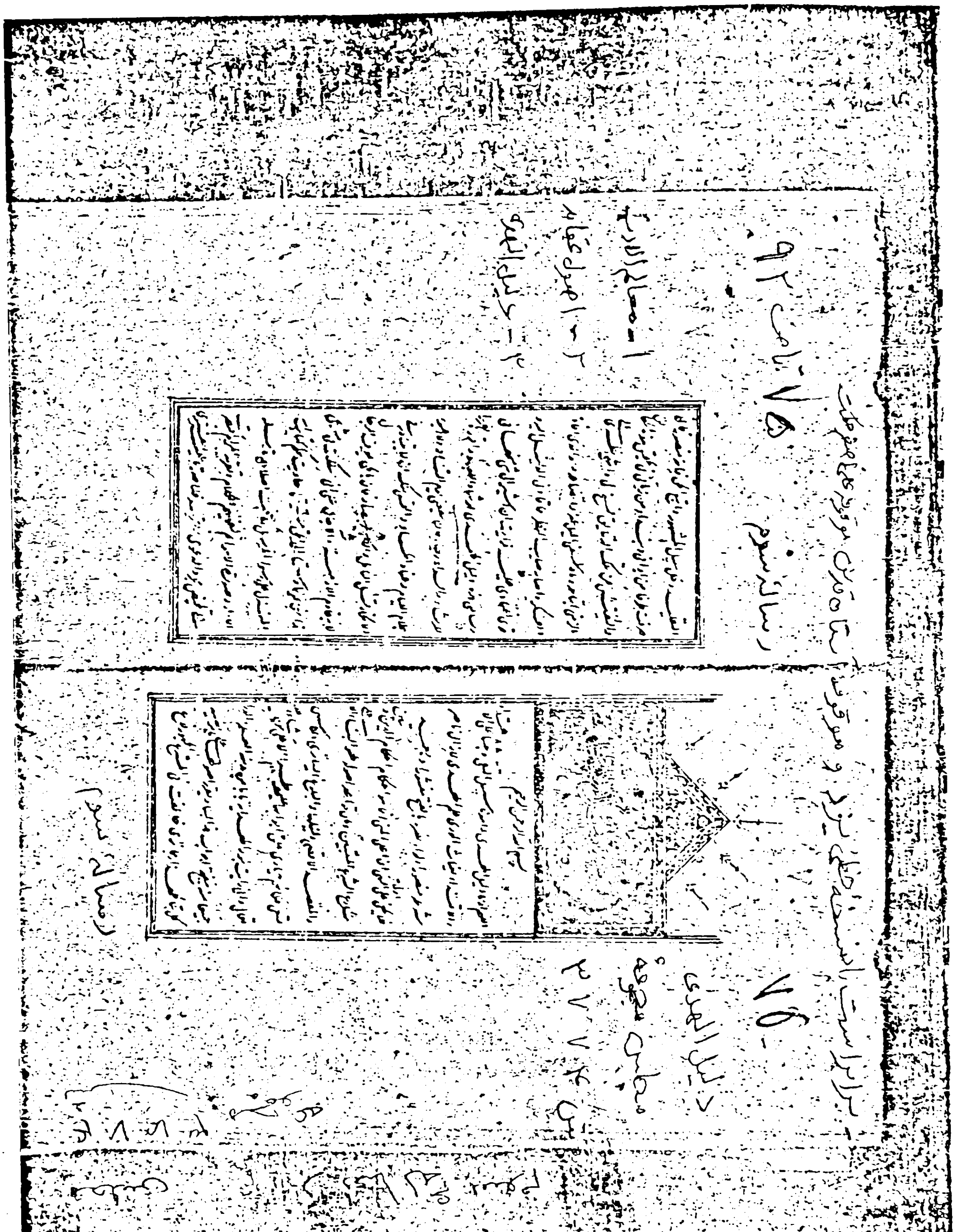
الحکمة العلمیّة فی‌التهذیب والتدبیر والسیاسة

۱. آستان قدس، ۸۶. به نام اخلاق منصوری (عربی) فهرست شده است، اصل در تصحیح است (ف، ج ۶، ص ۳۸۳).

از این کتاب الحکمة‌العلمیّة که در فهرست چاپی آستان قدس بـه نـام اخـلاق منصوری، عربی معرّفی شده است فقط همین یک نسخه را سراغ داریم و به امید اطّلاع یافتن از نسخهٔ دیگری آن را در مجلّهٔ مقالات و بررسیها، دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی، سال ۴-۱۳۷۳، دفتر ۵۸-۵۷، ص ۱۳۰-۱۰۳ نشر کردیم. فسوسا که تاکنون وضع همان است که آنگاه بود، پس اکنون نیز اصل در تصحیح باید همین نسخهٔ منحصر آستان قدس باشد.


رساله اول
آستان قدس: التجرید





بسم الله الرحمن الرحيم يا غياث المستغيثين نوّرنا بانوارك
وكمّلنا بمعرفة اسرارك واجعل لنا جناحا نطير به الى جوارك
ونجاحا نصل به الى عزيز دارك فقصر انظارنا الى معاينة نور جمالك التى
دون مشاهدتها الآيات وارسل على نفوسنا شارق نورك
وضيائك نوّر حنادس ضمائرنا بانوار الهداية وجلّ مرايا
بصائرنا بالاشعة اللامعة من شارق العناية صلّ وسلّم على
صاحب الوحى والرسالة المنتجب من طينة الفصاحة والبسالة
نبيك الذى الزمت ربقة دينه الرقاب وقرنت طاعته
ومعصيته الثواب والعقاب لو اقتبس نور الشمس من رأيه
لما هجم عليها الظلام وظهر على الاعلام وقايع ما لم يوجد من الايام
والحق به فى الصلوة عليه وآله واصحابه الذين جعلوا العالم
الظلمانى بنور الكشف الروحانى كالنار ضياء والماء صفاء
وبعد يقول افقر الخليقة بل اللاشئ فى الحقيقة غياث

مرآة الحقائق رسالهٔ چهارم

المشهور

مجلس مجموعه ۱۹۴۵

رساله پنجم

الکمال فی صفات الله المتعال

بسم الله الرحمن الرحیم کمال الحمد للکامل کمل بکماله کل کمال واحسن المدح لمن احسن بحسن جماله کل حسن وجمال . کمال الکل رشح من کماله وحسن الکل لمع من جماله ، کمل دائرة الوجود بوجود کامل کمل نوع الانسان فاحسن بمحامده وجوه الاحسان علیه وآله اهل الکرم والکرامة والکمال اصحاب الفضل والفضیلة والافضال الصلوة والسلم مدی اللیال والایام وبعد فیقول الفقیر الحقیر غیاث المشتهر بمنصور ان المشهور عند الجمهور من العرفاء القدماء والاجلاء من الحکماء ان الذی له کمال اقصی الکمال مع الثبات فی کمال الکمال بکل حال انما هو واجب الوجود بذاته و انه الواجب من جمیع جهاته ولیس له کمال منتظر والمتاخرون من اهل النظر بعد اجالة النظر بدا لهم وجوه من النظر فقصدت النظر فی اقوالهم واخبار رجالهم بمقالهم فلنفصل فی فصول اربع الاول فی روایة ما فهمه المتاخرون وظنوا انه هو الذی قرره المتقدمون وما اوردوا علیه الثانی فی حکایة مقالة المتاخرین بما استقر علیه رایهم واشارة ما الی ما اری فیه الثالث فی ارائة آراء المتاخرین الرابع فی اشارة ما الی ما اری فی هذا الباب واحسب انه هو الصواب لمطابقته العقل وحکم الحکمة وموافقة الملة والشریعة والسنة والکتاب والله اعلم بالصواب

الفصل الاول ان کافة المتاخرین عن آخرهم قرروا وحرروا اقوال المتقدمین قائلین نا قلین انه تع واجب من

حجة الکلام

الجزء التاسع المعاد

۲۰۱

بسم الله الرحمن الرحیم اعوذ الیک واعوذ بک

بعد حمد الله علی الآیه والصلوة علی انبیائه سیما سیدنا محمد وآله

واولیائه یقول الفقیر الحقیر غیاث المشهور بمنصور هذا هو

الجزء التاسع من حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام والزام الخصام

وافحام معاند عقاید الاسلام مما الفته وصنفته ورصفته فیه

الاتیان ببینات من التبیان مشیرا مقسرا کاشفا بالآیات من

القرآن مقرر الحشر الابدان وبیان ان المعاد فی المعاد وبدن الانسان

بالجزاء له کان لا ببدن ما بأی جزء کیف کان بل المعاد هو بالاجزاء

التی کان له فی النشأة الاولی مع روحه لا روحه فقط علی رأی

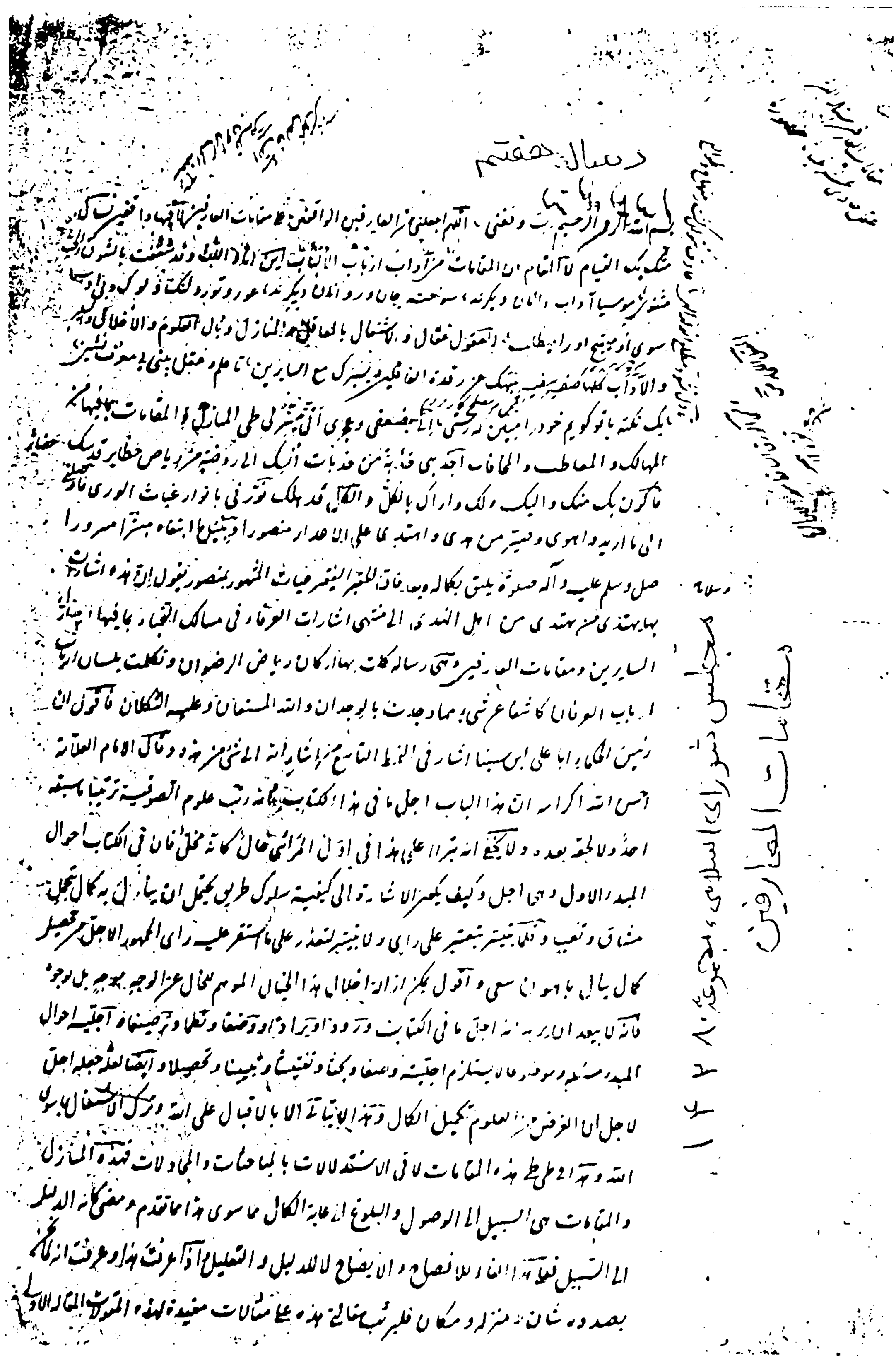
من الحکماء ولنرتبه النشاهنا علی مقالات المقالة الاولی

اعلم ان الایمان والاعتقاد بحشر الاجساد من ضروریات الدین وعلیه

انعقد عقاید المسلمین بل سایر الملل من الحنفاء المعتبرین ولا

یعتبر ما شذ من الشرذمة المنکرین تبعدة ان الاوهام العامة العامیة

رسالهٔ ششم

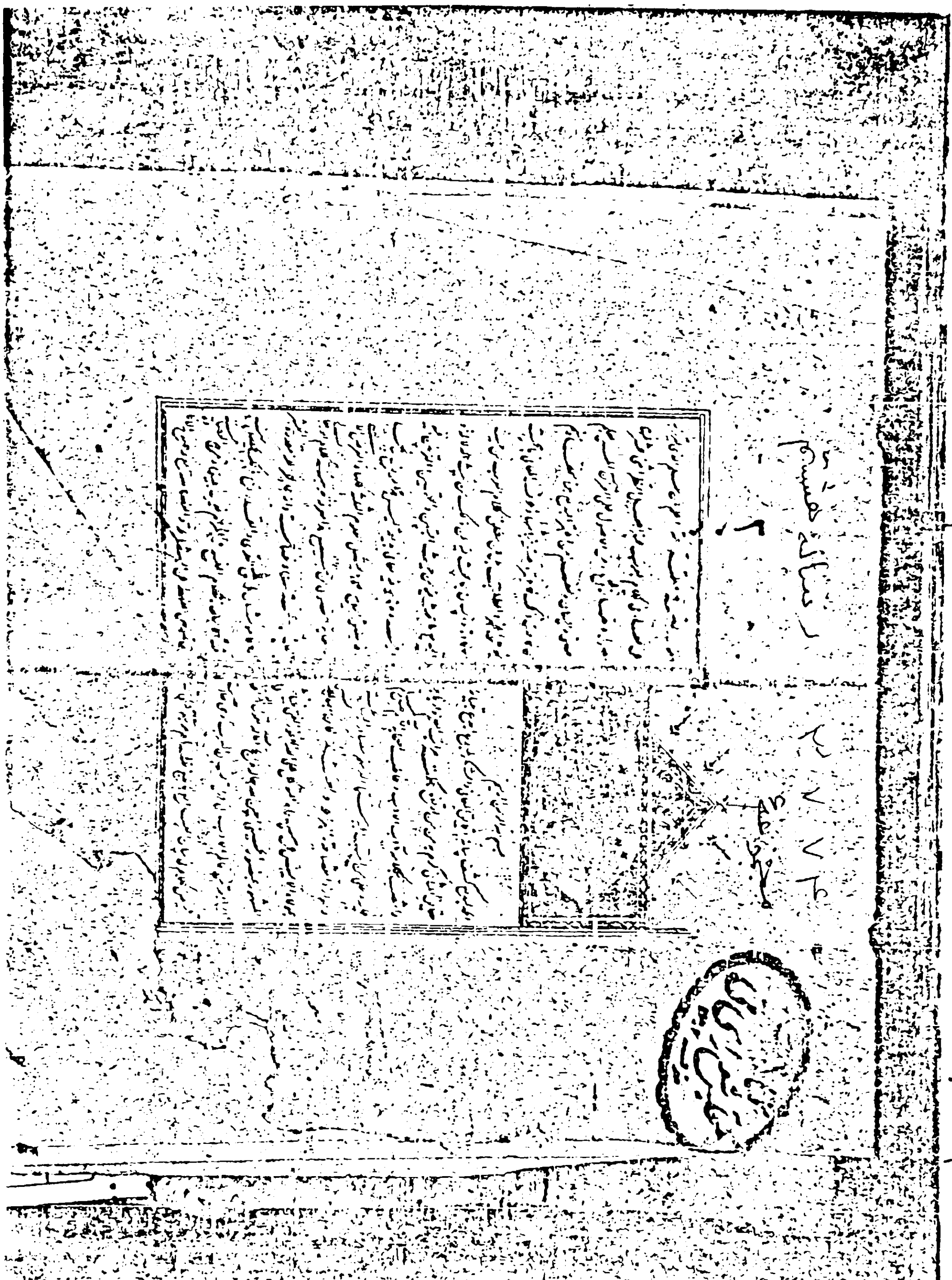

رسالهٔ هفتم

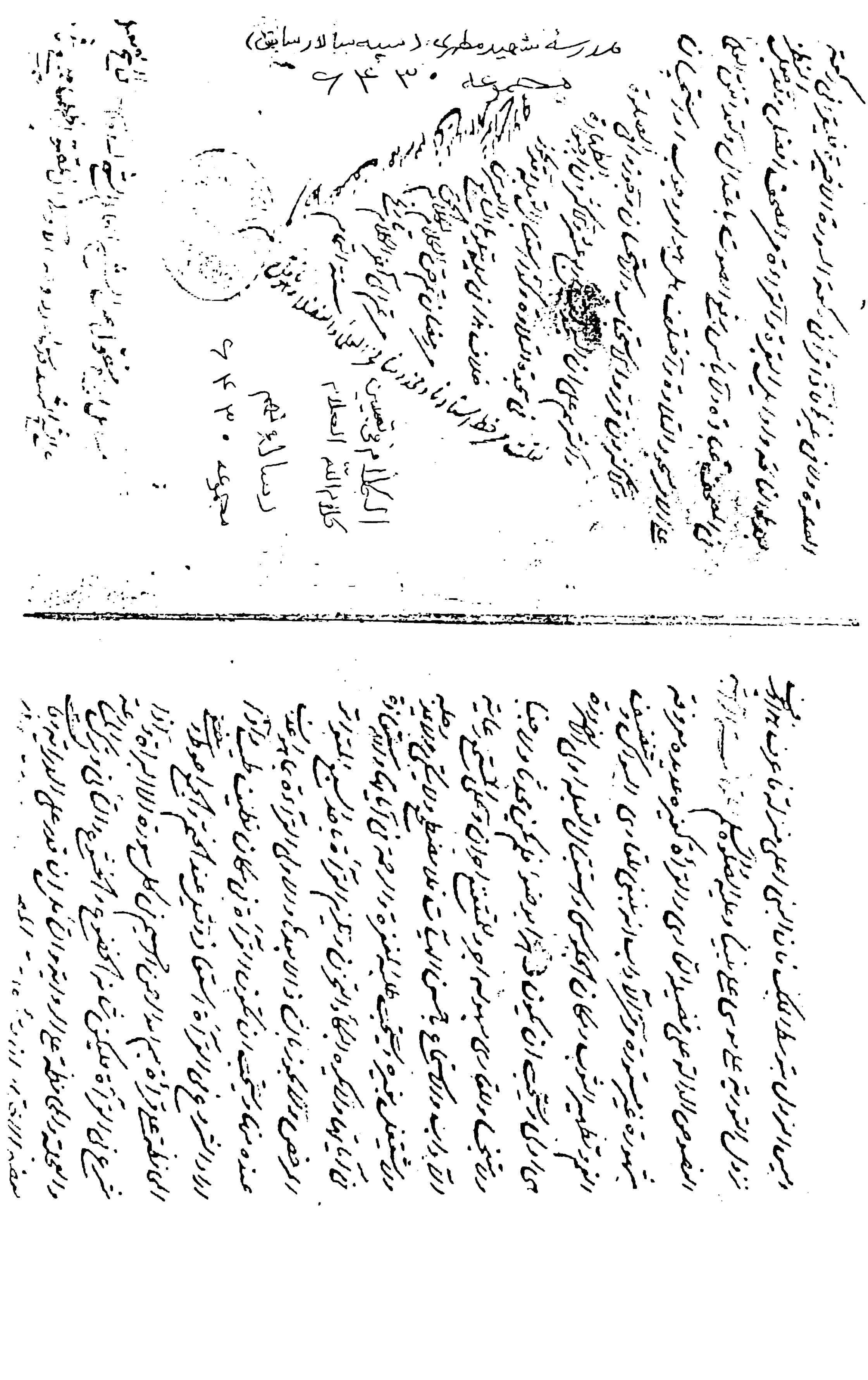
بسم الله الرحمن الرحیم رب وفقنی، اللهم اجعلنی من العارفین الواقفین علی مقامات العارفین ...

... رسالة کلمات ...

... رئیس الحکماء ابا علی ابن سینا اشار فی النمط التاسع من اشاراته الی ...

... والمقامات هی السبیل الی الوصول والبلوغ الی غایة الکمال ...




مدرسه شهید مطهری (سپهسالار سابق)
مجموعه ۶۴۳۰

مطلع العرفان

مطلع العرفان فی تفسیر القرآن

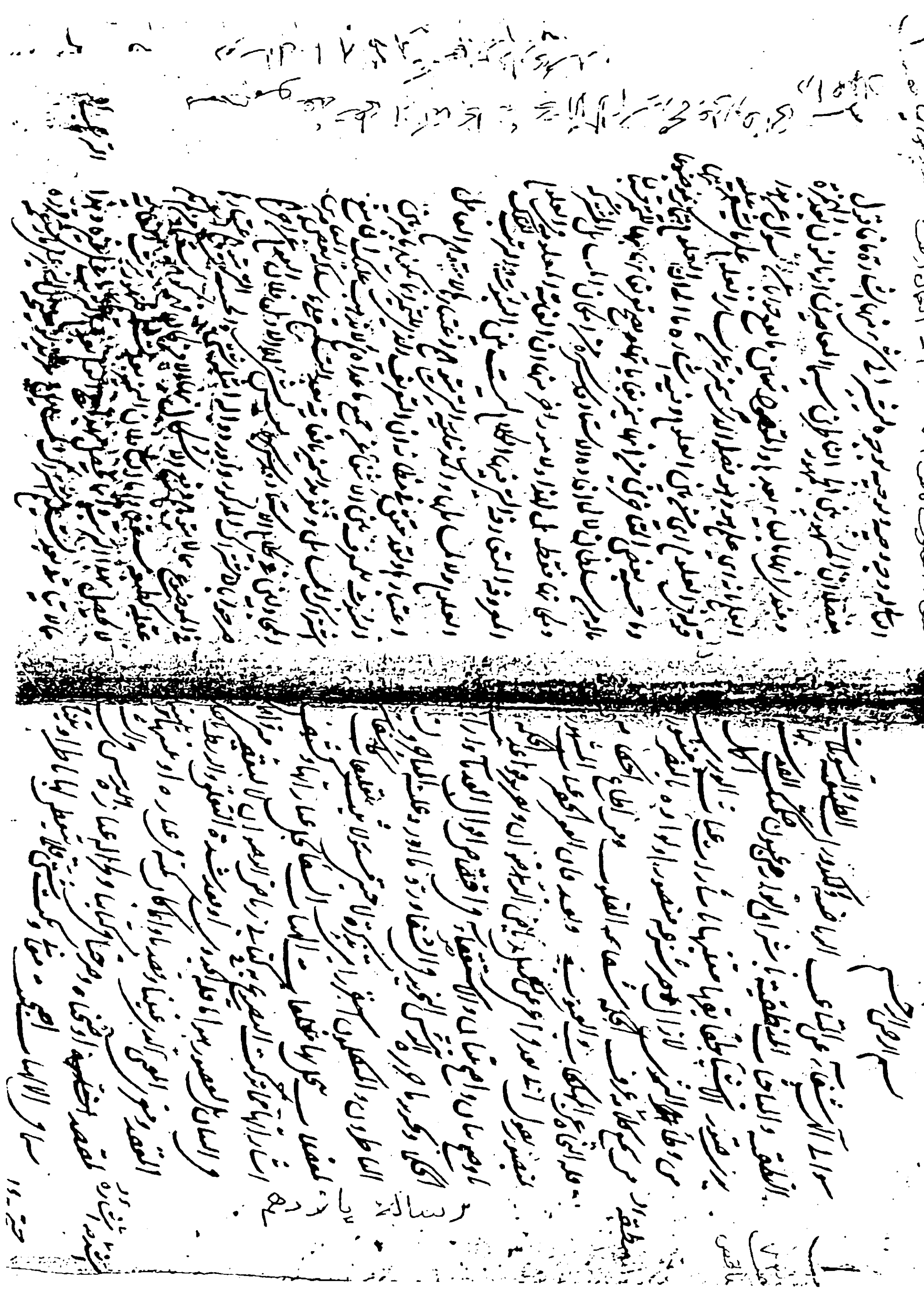
تفسیر سورة الانسان دانشکده الهیات دانشگاه تهران مجموعه ۵۸ ب د

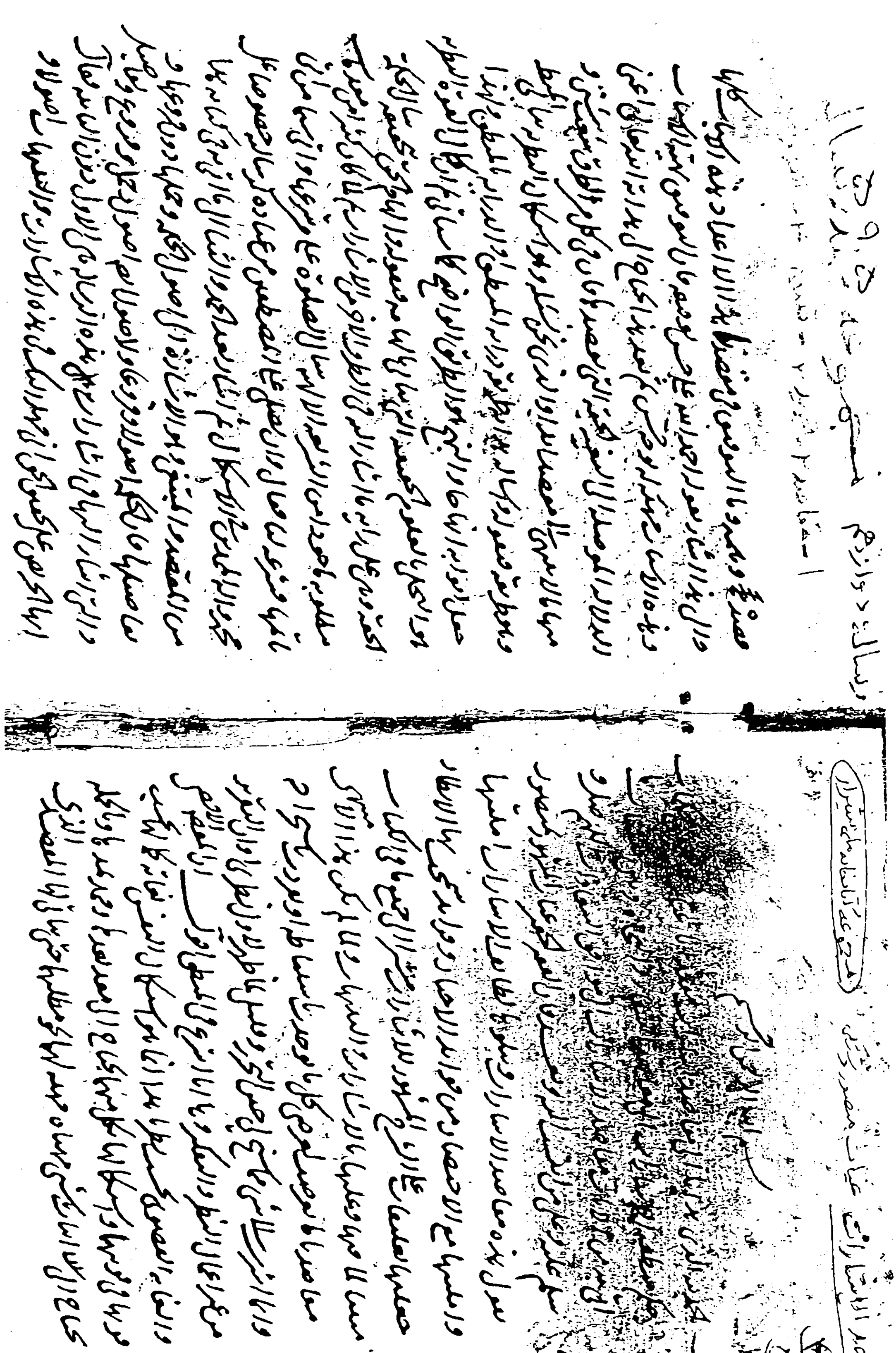
تفسیر سورة الانسان = رسالة دهم

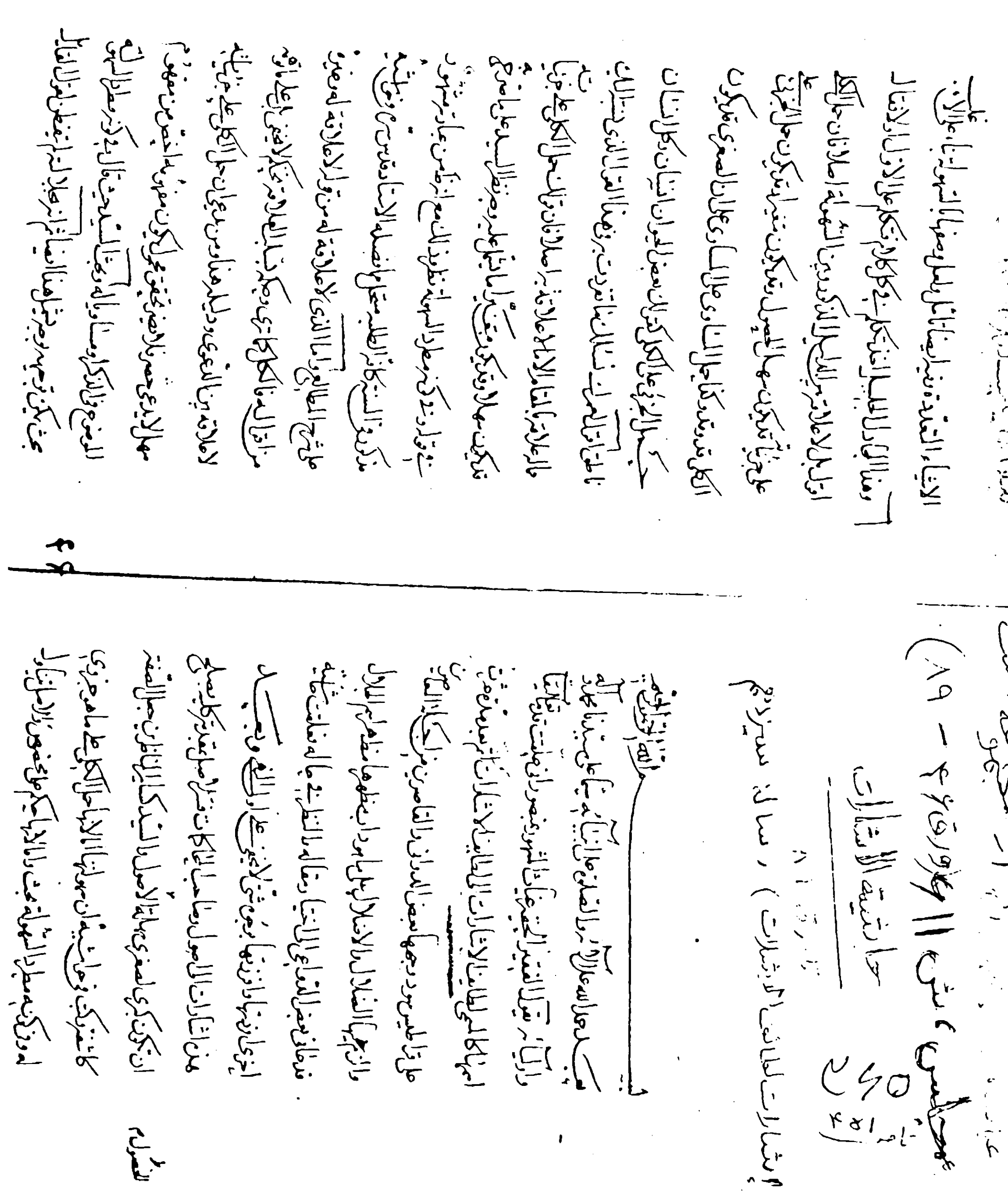
بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن

احمد الله على جميل سلطانه واشكره على جزيل احسانه واصلي على جميع انبيائه
وخلفائه سيما محمد وآله واخوانه وبعد فان العبد الآثم مولاه الآيس
عن سواه المستغيث بالله الغفور غياث الدين منصور يقول ان هذا
ايها الاخوان تفسير سورة الانسان من مطلع العرفان الذي نرجو ان
يمهلنا الزمان لاتمامه ويساعدنا الامان في اختتامه هذبت فيه تمام كلام
المفسرين الناظرين في الكلام ثم اتبعته بزوايد من فوائد على ما يقتضيه الحال
والمقام موردا اما اردنا ايراده في مشارق الحكمة تحقيقاً ان معرفة حال الانسان
في النشأتين من المعارف التي تعد له في النشأتين وله في النشأة الثانية
الآلام واللذات جسمانية وروحانية تجدهما في المعادين اللذين قررهما وقربها
اهل التحقيق من الفقهاء والحكماء الا انهم عن آخرهم اتفقوا على ان الجسماني لا يعرف
ثبوته الا من الشريعة والروحاني الا من الحكمة وانا اريك ان كلا منهما
يعرف من كل منهما بوجوه شتى اشرنا اليها في رسائلنا وكتبنا والآن قصدنا

رسالة دهم


رسالۀ یازدهم





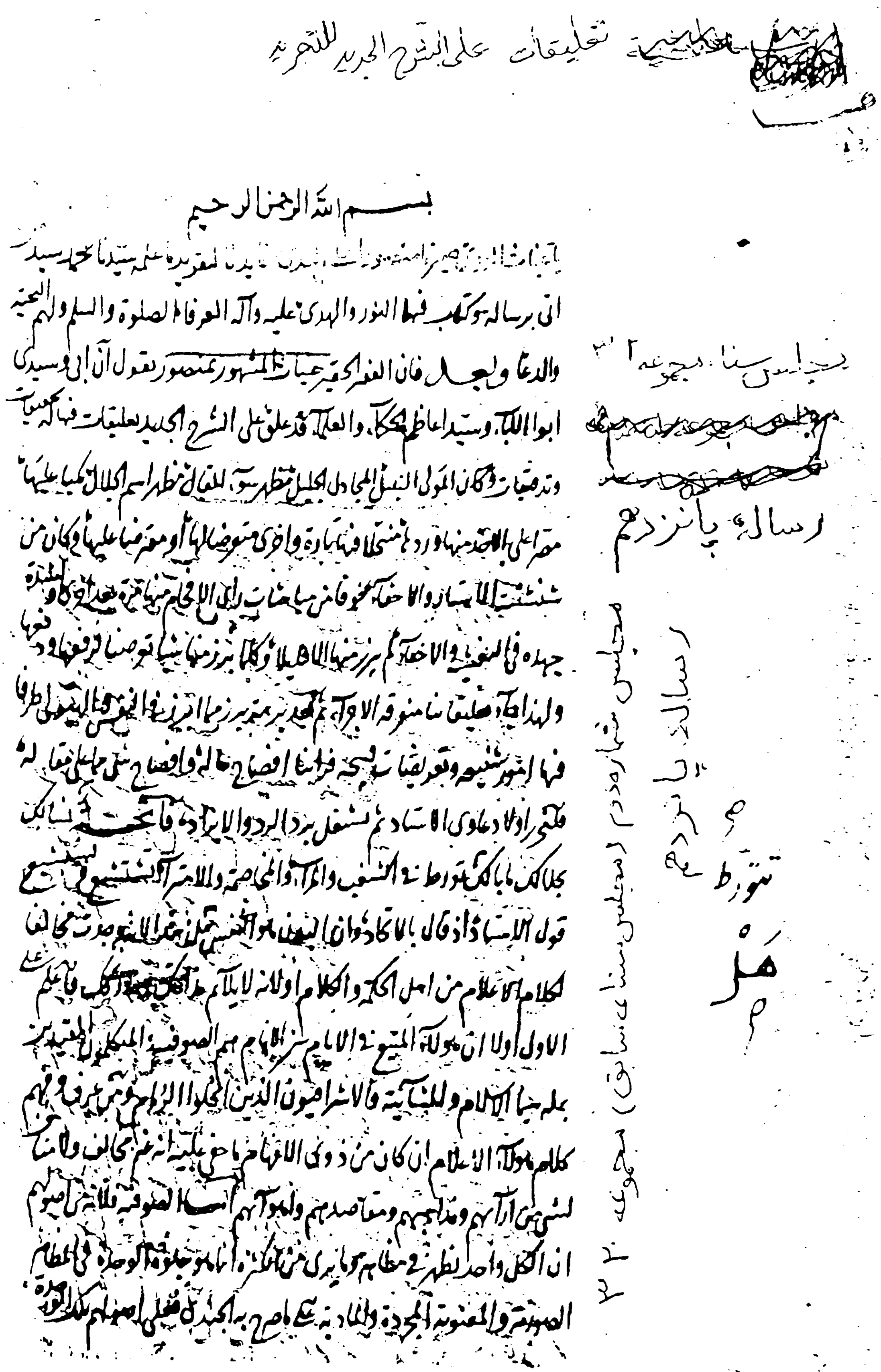
لبطلان الثاني اللازم على تقدير ان يكون المراد بعدم زوال اعتقاد الوجود المقيد
بانه موجود بسبب مطلقاً فان قيل منع افادته لبطلان الثاني على هذا
التقدير باق ايضا اذ لم يلزم من عدم زوال اعتقاد الوجود مطلقاً بزوال
اعتقاد الخصوصية عدم زوال اعتقاد الوجود المقيد بانه موجود بسبب
المتصف بالامكان بزوال اعتقاد الخصوصية ولم يلزم من عدم زوال اعتقاد
الوجود الخصوصية بزوال اعتقاد الخصوصية لان الخصوصية ههنا هو السبب
المتصف بالامكان فلم يلزم منه ايضا بطلان الثاني لان بطلان الثاني
هو عدم زوال اعتقاد وجود الخصوصية بزوال اعتقاد الخصوصية
بناء على ان الثاني هو زوال اعتقاد وجود الخصوصية بزوال اعتقاد
الخصوصية كما لم يلزم على تقدير ان يكون المراد به انه لا يزول اعتقاد
وجود المقيد بانه موجود بسبب مطلقاً قلنا الثاني هو زوال اعتقاد
الوجود مطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصيات لان معنى قولنا والا لزال
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية هو معنى قولنا والا لزال
اعتقادنا بان له سببا موجودا بزوال اعتقادنا بان الخصوصية ممكن
واعتقادنا بان الخصوصية موجود وهو اعتقادنا بان الخصوصية موجود

مطلقا تمت الرسالة الموسومة بضياء العين على يد العبد الفقير الى
رحمة ربه الغني علي رضا ابن محمد علي في مدرسة [illegible]
للدين حسين في اربع وعشرين ذي القعدة سنة
ست واربعين بعد الالف من الهجرة النبوية

المخطوطة

رسالهٔ چهاردهم

ضیاء العین حاشیهٔ شرح ... رسالهٔ چهاردهم



تعليقات على الشرح الجديد للتجريد

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

الى برسالة [illegible] فيها النور والهدى عليه وآله العرفاء الصلوة والسلم والتحية

والدعا ولعل فان الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول ان ابي وسيدي

ابو الالباء وسيد اعاظم الحكماء والعلماء قد علق على الشرح الجديد تعليقات فيها تحقيقات

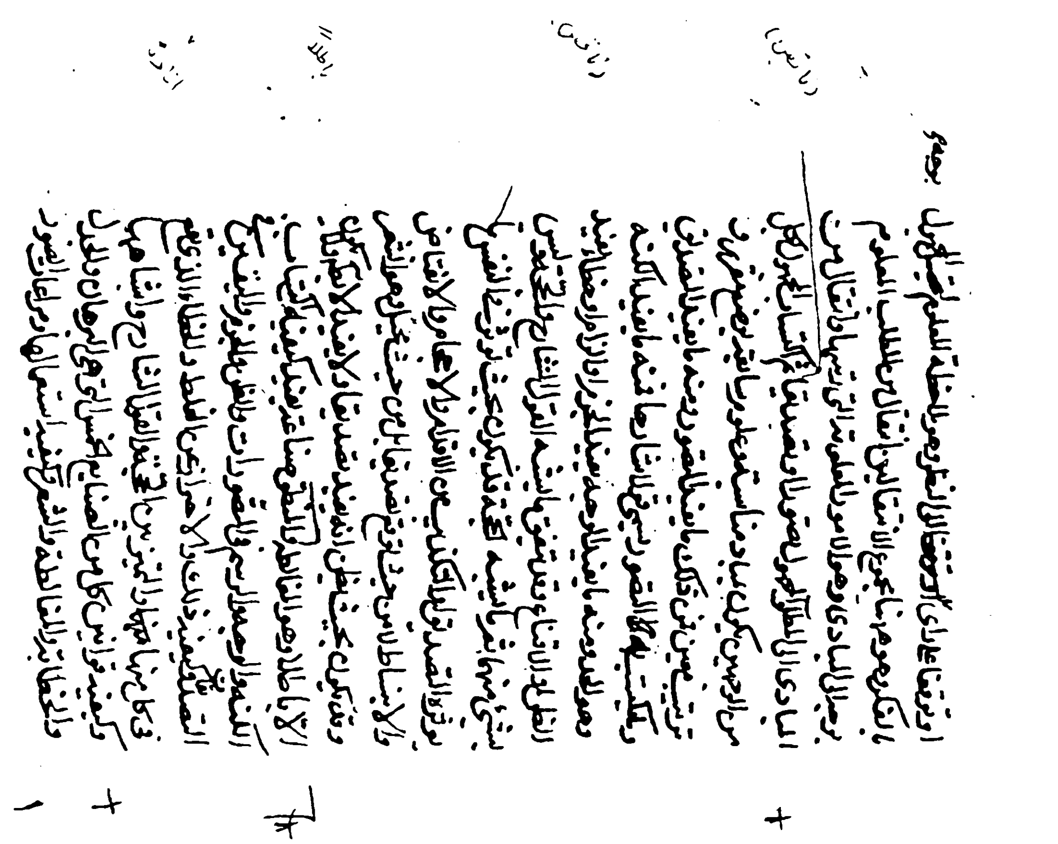
وتدقيقات [illegible]

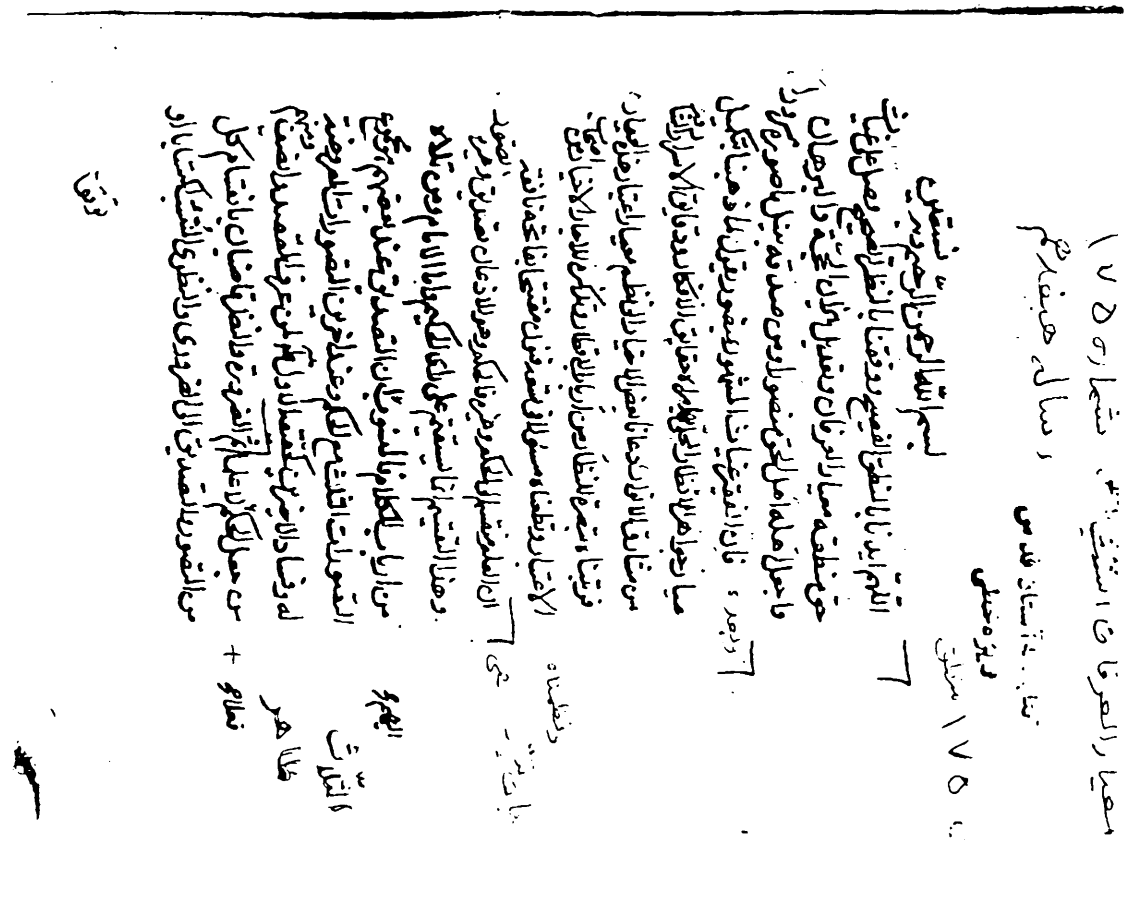
[illegible]

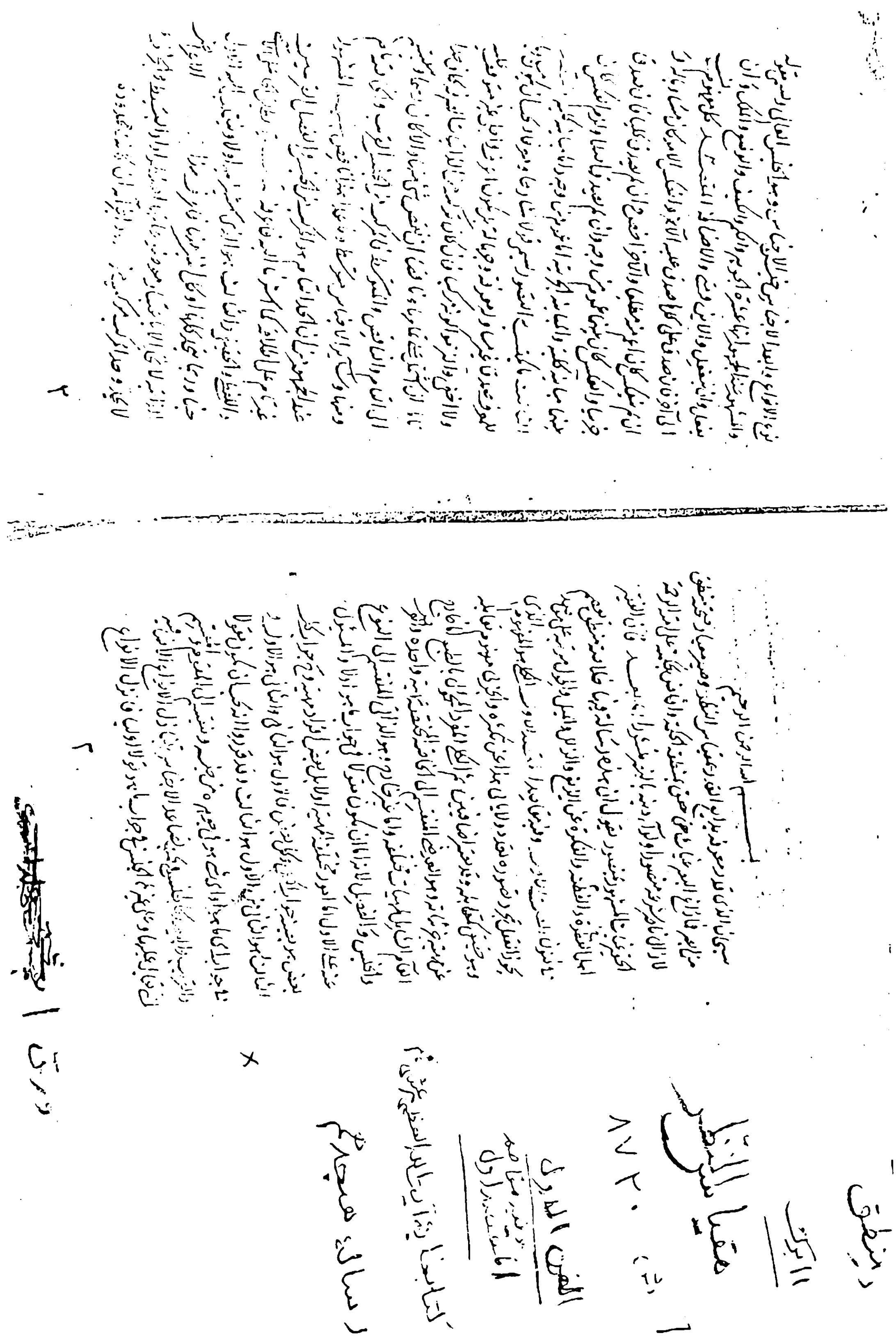
رساله پانزدهم

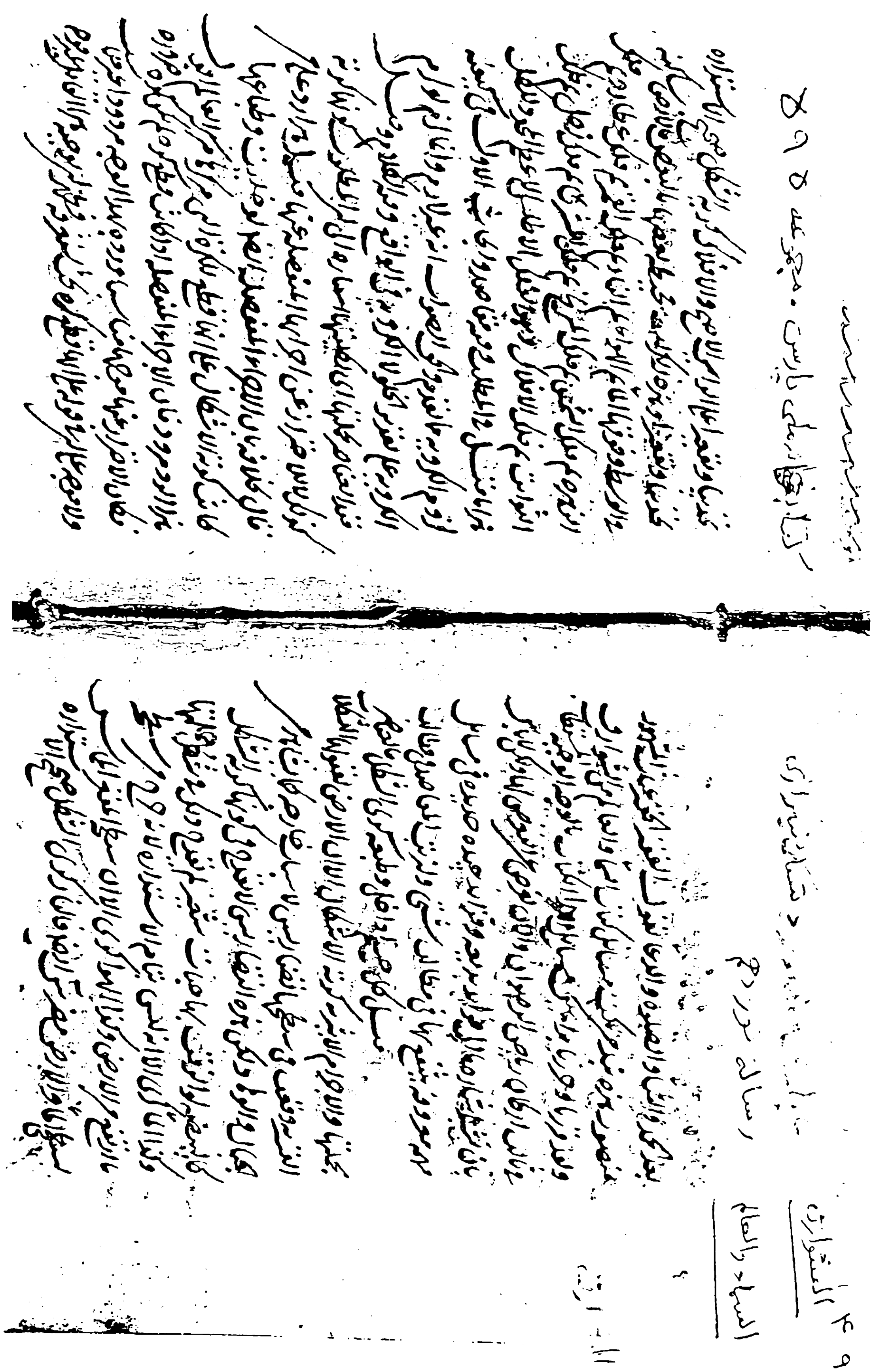
بسم الله الرحمن الرحیم یا غیاث المستغیثین
نسئلک کشف الحقایق والاطلاع علی بدایع الاسرار والدقایق اذ بالنیل
النجاة والشفاء غیوث حکمتک وارزقنا غایة السعادة العظمی کما هو ...
جردنا بشوق جمالک عن غشیة جلالک واحجبنا بشهود لقائک عن مشاهدة
الآثار انک قریب وبحسب الاوهام بعید ومع شهادة الکل بک لا شاهد
علیک وانت علی کل شیء شهید صل علی خیر الوری سید العالمین غیاث
العالمین صدر الدین محمد فی رسالة اثبات الواجب ونهی المناهی ونفی
المثالب لازال ناصر شرعه منصورا ولواء دینه بالنصر منشورا وبعد
فان العبد الآیس بمولاه الآیس عمن سواه المستغیث الی الله الغفور غیاث
المشهور بمنصور الحسینی حسن الله حاله وانجح آماله وکشف بالحقایق
باله یقول للعقد العجیب فی المقال من قال ان العلم اقوم قیل واتم ارب
فی الادب اهدی سبیل واوفق مطالب وان للادب اودیة وشعابا وللعلوم
الحقیقیة شواهق وهضابا الا ان الذی ادتهمها وعلاهما هو السحاب الماطر
الذی امطرت دلائل الحکم العلیة البالغة والنعم البهیة الالهیة السابغة
فاصبحت اراضی القلوب بها ذات ربیع ناظر ونور زاهر وهو الربیع الذی
یتولع به الارواح لا الریاح والنور الذی یزهر به الالسن لا الاغصن فانه
یسمح اعتدال هوائه بحور الجنان لا الجنان ویتنفس صبح کماله بنفس الرحمن
لا بنفایس الورد والریحان وهو الا فیض من فاق الکل بما افاض بزوار ...

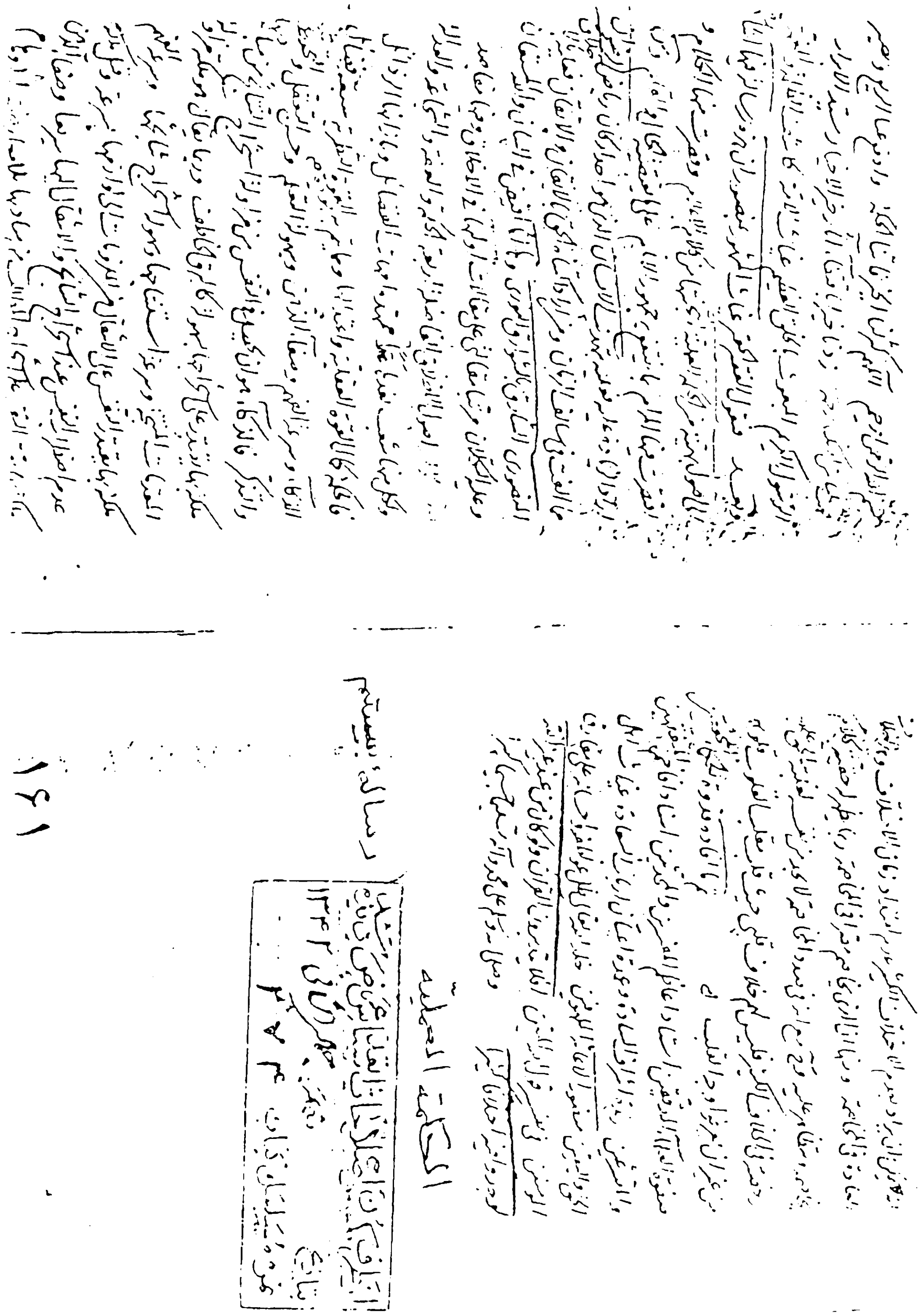
مجلس سنا، ش ۲
الف شانزدهم
کشف الحقائق المحمدیه، مجلس شماره (۶۲) (سنا، سنا) مجموعه ۳۲
رساله شانزدهم











بخش دوازدهم ـ نمونه‌هایی از اندیشه و انشای مصنّف

نمونهٔ اوّل در دیباچه‌های کتابها و رساله‌های مصنّف

۱. دیباچهٔ رسالهٔ القبلة

هو اللّه و لاسواه، بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم [واستعین] به فی‌التّتمیم

قصدنا بابک و توجّهنا جنابک، فثبّتنا علی‌الاقتداء بإمام ولّیتهُ قبلةً ترضاها، و وجّهتهُ جهةً تهواها. اللّهم صلّ و سلّم علیه و آله صلاةً...

و بعد، فیقول الفقیر الحقیر، غیاث‌المشهور بمنصور، یقول: لا یخفیٰ علیٰ اُولی النّهیٰ أنّ مسألة القبلة صارت قبلةً لإقبال النّظار، وجهةً لتوجّه أرباب الابصار و أصحاب الأنظار. اختلف فیها علماء الدّین ـ رضوان‌اللّه علیهم أجمعین ـ اختلافاً لا یرجیٰ أن........ مان، أو یتصالح علیها نوع الإنسان. فرأیتُ أن اُحرّر مجلّةً هی صحیفةً فیها الحکمة.... تحقیق الکلام و تبیین المرام، محققاً ما غفل سوء الفهم عن تحقیقه، مبیّناً ما... فی طریقه، و ضممتُ إلیه کیفیّة معرفة أوقات الصّلاة الّتی هی أیضاً من الواجبات... فرتّبتُ رسالتی هذه علیٰ مقاصد و مقالات.

المقصد الأوّل فی معرفة القبلة و کیفیّة استعلام سمتها و جهتها

المقصد الثانی فی صنعة آلات يعرفُ بها الجهاتُ فی الظلمات عند خفاء دلائل السّموت. المقصد الثالث فی معرفة أوقات الصلاة.

المقصد الرابع فی حکم بقعة تعذّر فيها الاستقبال أو لم يتيسّر إدراک وقت من الأوقات. و أتمّمهُ بشیء من بدائع النّکات المناسبة لهذه المقالات.

۲. مقدّمة تعديل الميزان رکن أوّل از رياض الرضوان در علم منطق

... إنّها لأعذبُ مشارب النّعم، أريحيّة العوائد والحکم، أسنیٰ حلّة و أکمل حلية و أجمل حليّة. من تحلّیٰ بها فاز بالمقصد الأقصیٰ و نال المنزل الأسنیٰ و استعدّ للسّعادء القُصویٰ في الآخرة والأُولیٰ. «وَ مَن يُؤتَ الحِکمَةَ فَقَد أُوتِیَ خَيراً کثيراً» و صار بصرُ بصيرته بنور الحقّ بصيراً، و إنّ الحکمة شفاءُالقلوب؛ و من ساعده التّوفيقُ في طلبه و جدّ و جد خيرَ مطلب و أحسنَ مطلوب.

ثمّ لا يخفیٰ علیٰ أُولي النُّهیٰ أنّ السّعادة الأوفیٰ والکمال الأکمل والأبهیٰ إنّما يتأتّیٰ لأهل النّظر باکتبناه حقيقتها والاطّلاع عليها بطبيعتها. و هوالمنطقُ الّذی هو معيارُ اعتبار الأفکار و تعديل ميزان الأنظار. منه و فيه شفاءٌ عن الشّقاء و نجاةٌ عن الهویٰ في الهویٰ و إشاراتٌ إلیٰ مقاصد الحقّ المبين و تلويحاتٌ إلیٰ مشارع حقّ اليقين. طلع من مطالعه لوامعُ الأسرار، و سطع في طوالعه حقائقُ الأنظار، يتحصّل بتحصيله و يتبيّنُ بتبيينه لطائفُ الأسرار و الدّقائق. منابعُهُ عينُ العلوم و هو عينُها، و يبدو من صائب النّظر في عينها عينُها. ثمّ لاتّصاف الحکمة بما مضیٰ وانضياف منافعُ أُخریٰ لاتکاذ تحصیٰ.

... کنتُ مذحلّ شبابی النّهيمةُ شغفتُ باستکشاف معانيها البديعة، طالباً لأنواعها و أصنافها، متشبّثاً بأربابها و أصحابها، حسبَ الإمکان و مساعدة الزّمان؛ فارتقيتُ في أفنان فنونها فوق الفراقد و سبقتُ أماجد الأفراد الأماجد؛ و صلتُ إلیٰ کنوز تحقيقات أخرجتها الحکماءُ الکبار، واهتديتُ إلیٰ حقائق تدقيقات سمحت بها

قرائحُ الفضلاء الأخيار. فزتُ ببدائع نكت لم يفز بها مَن قبل، واطّلعتُ علىٰ حلّ مالم ينحلّ لأحد من أرباب النّظر غيرى، لما في هذا الزّمان، بل من زمن آدم ـع ـإلى الآن.

و لقد طالعتُ فيما طالعتُ كثيراً من صحائف القدماء والمتأخّرين واطّلعتُ علىٰ جُلّ كلام الحكماء والمتكلّمين. فما رأيتُ من كلمات الآخرين ما يفيدُ الحقّ واليقينَ، و إنّما مدارُ كلامهم علىٰ مُجادلة أو مُخاطبة بالتّقليد والتّخمين.

نعم، إنّى وجدتُ، عند إيقان المعارف والإتقان في مسلك النّظر والبُرهان، سيّما فى صناعة الميزان، الّذى هو معيارُ العلم والعرفان، الطّريقةَ الّتي سلكتها قدماءُ الحكماء أتمّ و أدلّ و أقدمَ و أهدىٰ. منها ما يطرقهُ المُشرِفُ على الأشياء بمعرفتها رئيسُ الحكماء أبو علىّ بن سينا أقربَ و أحرىٰ و أرزنَ و أحجىٰ. ولكن لجزالة عباراته و لطافة إشاراته و متانة ميانيه و رشاقة معانيه ممّا لا يطّلعُ علىٰ مقاصده إلاّ آخرُ بعد واحد و لايهتدى إلىٰ دقايقه إلّا واردٌ بعدَ وارد. و لهذا طعن فيه المتأخّرون و تكلّم فيه المتكلّمون. و ماالنّظر إلّا علىٰ ظواهر ألفاظه، لقصور النّظر عن مواقع ألحاظه.

فرأيتُ أن اُحرّرَ مجلّةً و اُقرّرَ فيها فيها، أوّلاً، منطقَ القدماءَ مشتملاً علىٰ خلاصة ما حرّره العظيمُ أرسطا طاليسُ الحكيمُ ـ علىٰ ما حرّره رئيسُ الحكماء فى كتاب ***الشّفاء***، الّذي هوالشّرحُ القويمُ لمنطق الحكيم ـو هو أجلُّ الكتب المؤلّفة فى فنّنا هذا بعبارة موجزة أنيقة مُوضِعة لمعانٍ رشيقة دقيقة، ملتزماً مع هذا حكايةَ خلاصة مقالته مع المحافظة في أكثر علىٰ عبارته، مستمدّاً في تقريب المرام و ترتيب الكلام من الفاضل البهيِ الحكيم اللوكريّ، و هو من أعظم تلامذة بهمنيار، وكان مداوماً علىٰ مباحثة ***الشفاء*** و مدارسته.

ثمّ أتلوه بكلام تكلّم به المتكلّمون، متضمّناً لإيراد كلّ ما ورد إلىٰ ما أورده المُوردون المتأخّرون. و بعدَ هذا اُشيرُ إلىٰ ما سنح لى و سمح بها نظري، ممّا توحّدتُ باستنباطه و تفرّدتُ باستخراجه، ممّا يحقّقُ مرامَهُ و يُقرّرُ كلامَهُ، و يردُّ

إيراداتهم و يدفعُ اعتراضاتهم.

ثمّ لايخفىٰ علىٰ أُولى النّهىٰ أنّ الصّنائع العقليّة إنّما تتأتّىٰ بكمالها لكاملٍ أتىٰ و تعدّىٰ من اليقين أعلىٰ أربعين مع طبع سليم و فهم مستقيم و خاطر يقظان و تـنبّه عجيب الشّان بمطالعات كثيرة و مراجعات عديدة. و لم يتيسّر لي شيءٌ من هذه، فإنّى قبل عشرين برأى دخول و فهم غفول و خاطر خمول و ذهن ذهول سقيم، بل عديم أو غير مستقيم مع كثرة النّسيان و زيادة النّقصان والخبط والخلط والطّغيان. و إنّى معترفٌ بأنّه ليس لي رتبةُ تصنيف كتاب ولا مرتبةُ تأليف خطاب. و ما أثبّتُ ما أثبّت إلا قيداً و تذكرةً، لا إفادةً و تبصرةً.

۳. خطبهٔ رسالهٔ حلّ مغلطة الجذر الأصمّ

يا غياثَ المستغيثين، نجّنا بإشراق شارق من جنابک عن ظلمات أغشية الّذى يُبعّدنا عن بابک، ثبّتنا على اتّباع من يُقرّبنا من الحقّ، و هوالمنصور، فيُخرجنا بذكاء ذكائه و بضياء بيضائه من الظلمات إلى النّور.

و بعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث الدّين المشهور بمنصور يقول: إنّ أبانا و سيّدنا، سيّد الآباء و سند أعاظم الحكماء والعلماء ألّف قِدماً رسالةً فيها كلام كلّ متكلّم من الأعلام فى المغلطة المشهورة بجذرالاصمّ، و هي التى ترى الأجلة والدّوانـيّ فـيها أعمىٰ و أصمّ، و لهذا يقول ما يقول ولايدري ما يقول، تارةً يُضيّعُ القرطاس و أُخرىٰ يُشوّشُ و يُوسوسُ النّاس، يستهزئ به دعابةُ سلطان الخيال، ليقرّر في نفسه الكذبَ والمُحال، يريدُ ردّ ما أناده الأستادُ باللّدد والعناد، مستمدّاً من شرذمةٍ إلى البـاطل يدنون، والكلّ جاهلون. يُريدونَ ليُطفئوا نوراللّه بأفواههم واللّه مُتمُّ نوره ولوكره الكافرونَ.

فلإتمام ما لسيّد الأخيار من الأنوار نظمنا رسالةً فيها، أوّلاً، ما أفاد الأُستاد، ثـمّ الذي زاد مُوردُ الفساد علىٰ ما جرىٰ بينهما بمرتبة أو مراتب شتّىٰ، ثمّ نُكمّلُ الكلام و نُتمّمُ المرام بفصل الخطاب المبيّن للصّواب. وها أنا أفيضُ في المقصود، متوكلاً على

المقصود المعبود، مورداً ما اردنا إيراده في مباحث.

۴. دیباچهٔ الشّافية عن الدّاء كافية لدراية الدّواء، تلخيص معالم الشّفاء.

بسمله، بعدالحمد والثّناء والصّلاة والدّعاء، يقول الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور: إنّ هذه أصول شافية عن الدّواء، كافية لدراية الدّواء، تافعة للأدواء. حرّرتها تبصرة للألبّاء و تذكرة للأحبّاء، جامعة لقوانين لابدّ منها و ينتفع بها كافّة الأطبّاء من إيراد القانون إيراده فى مقاصد تشتمل عليها المجلّات، مفتتحة بفاتحة: هى أنّ الطبّ صناعة نظريّة يستفيد منها حفظ الصّحة الحاصلة، و استرداد الزّائلة. و ينقسم إلىٰ علميّ و عمليّ نظريّ، و كلاهما علم و نظر. والنّظر فيهما ليس إلّا بقدر الطاقة البشريّة. و له جزءآن نورد كلّاً منهما فى جزء، فى كلّ منهما مجلّات. الجزء الأوّل فى الجزءالأوّل، و فيه مجلّات. المجلّة الأُولىٰ فى الأُمور الطبيعيّة، و هى سبعة نشيرُ إليها فى سبعة مقاصد.

۵. دیباچهٔ ضوابط الحساب (مختصر كفاية الطلّاب)

بسمله. إلٰهى عنايتك كفاية، فانظر إلينا بعين العناية، و سهّل علينا سبيل الهداية، و أيّدنا لنيل الأمل الفسيح، و ثبّتنا على الإقدام بالعمل الصّحيح، واجعلنا لكسر عداة الدّين منصوراً، و بتفريق جمع المتمرّدين مسروراً.

و بعد، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول: إنّي نظمت قِدماً كتاباً جامعاً فى الحساب، و هو ***كفاية الطلّاب***، و الآن أُريد إيراد شىء من حاصل قواعده و نبذ من محصول فوائده ممّا يكثرُ تداوله و يسهل تناوله، فلنُورد ما أردتُ إيراده فى ضوابط مستشمل عليها أبواب، واللّه الموفّق لنيل الصّواب من كلّ باب، و إليه الإياب يوم الحساب.

۶. خطبهٔ تكملة القسيّ

... و أقبل علىٰ تعاطي قسيّ الأنظار مغاوير الرّجال و تناولها بالسّاعد الأشدّ

مساعير الأبطال، فاجعلني، إلٰهى، بتوفيقک في تعويق السّهام منصوراً، و بتأييدک في إصابة المرمىٰ و نيل المرام مسروراً. و صلّ على النّقيّ المؤيّد من السّماء المنصور على الأعداء، الّذي أنطق الحجر و ما ينطق عن الهوىٰ، و أعجز الألفظ إذا علّمه شديد القوىٰ، و على آله العرفاء و صحبه النّجباء، مادام الأرض والسّماء.

و بعد، يقول أحوجُ الخلائق إلىٰ رحمة ربّه الغنّي منصوربن محمّدالحسينيّ ــ أحسن اللّه أحواله و حصّل آماله ــ بعثني قهرمان الزّمان للبصر للنظر في الرّمي و ما عليه السّهام والقسيّ، فجهدت ان أصيب شاكلة المرمي...

۷. خطبة اللّوامع (الهيأة المنصوريّة اللامعة باللوامع النوريّة)

بسمله. ربّنا أطلع علينا من مطالع أنوارک لوامع ينكشفُ بها بدائع أسرارک. تنبّهنا عن مراقد الغفلة والجهالات، و أخرجنا من ظلمات ليالي الأوهام والخيالات إلىٰ نور نهار الكشف والعيان و مقرّ المعرفة والوجدان، يا منتهى الرّغائب و مظهرالعجائب، لک التّسبيحُ والتّمجيدُ والتّهليلُ والتّحميدُ، أبدعتَ بنورک ظلام الأجرام، فنوّرتها و بالنّور صوّرتها و للنّوردوّرتها. فأطلعتَ منها في أُفق الشّريعة نوراً، بل ضياءً، هو شارقُ سماء الحقيقة، غياثُ الأُمّة، كاشفُ الظلمة والغمّة، أحمد، أشرقت أراضي القلوب بنور بيابه واستنار أبصار البصائر بواضح برهانه، لازال لواء دينه منشوراً و ناصر عشرة منصوراً. و بعد، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول: هذه رسالةٌ...

۸. خطبة تكملة المجسطی، هی المنظر الثالث من الركن الثالث من رياض الرضوان

بسمله. أُسبّح للّه نورالأنوار و مُظهر بدائع الأسرار. هوالّذی أنشأ بنوره ظلام الأجرام فنوّرها و بالنّور صوّرها و للنوردوّرها، فأطلع بها منها فی أُفق الشريعة نوراً هو شارق سماء الحقيقة، غياث الأمّة، كاشف الظلمة والغمّة، لازال ناصر شرعه منصوراً و لواء فتحه بالنصر منشوراً. و بعد الحمد والثناء والصلاة والدعاء،... فأثبتُ فيها خلاصة من حقائق علم الهيأة والتنجيم.

و لیس غرضی أن یکون کتابی مشهوراً أن یکون عند أبناءالزمان مذکوراً، حیث أعلم ما بهم من الحسد والعناد واللددو الاستبداد. و أنا أسال اللّه الغنیّ أبوعلی ابن محمّد منصورالحسینیّ، أحسن اللّه حاله و أنجح آماله و کشف بالمعارف الإلٰـهیّة باله... فأقول: الرّسالة، و هی المنظر الثالث من الرکن الثالث من کتاب ریاض الرضوان.

۹. خطبة إشراق هیاکل النّور، هو شرح هیاکل النور للسهروردی

یا غیاث المستغیثین؛ نجّنا بإشراق هیاکل عن ظلمات شواکل الغرور، و اجذبنا بشوق الجمال عن أغوار الغرور إلیٰ ذروة الکمال؛ و لا تحجبنا بظلمات أغشیة الجلال و تمویه الخیال عن مشاهدة الأنوار و مکاشفة الأسرار... فثبّتنا علی الاهتداء بأنوار النبيّ الأوحديّ الّذي لا یجد ناظرٌ للأحوال له نظیراً، ولو استعار الهلال منه لباس الأنوار لکان بدراً منیراً، غیاث حقّ شکّل شواکل الشّکّ بالیقین، و شیّد قواعد الدّین المتین، و مدّ علیٰ مساجیر رمضاء الغوایة ظلال أجنحة الهدایة، و أسبغ بوارق الرحمة علی العالمین، حقائق النّعمة، علیه و آله العظام و صحبه الکرام الصّلاة والسّلام، ما تعاقب الضّیاء والظّلام.

و بعدُ، یقول أحوج الخلائق إلیٰ رحمة اللّه الغنیّ، منصوربن محمّد الحسینیّ ـ ختم اللّه له بالحسنیٰ ـ: قد قاد في قهرمان الزّمان أن أُوشّح صحائف الإعلان بما یسطح عن مطاوی بیانه صبح الإیضاح والإیقان، مشیراً إلیٰ نبذ ممّا في هیاکل النّور من اللطائف والأسرار المستورة بعد وراء الأستار، و في شرحه المشهور من الاختلال والقصور.

[خاتمة إشراق هیاکل النور.] اللهمّ، یا متمّم الأنوار... نوّرنا بأنوارک... واجعل أهل الإشراق والنّور منصوراً، و بارک فیهم و قدّسهم، سیّما نبیّنا الّذی نجّانا بأنوار الهدایة عن ظلمات الظّلالة والغوایة و آله الکرام و صحبه العظام الأخیار ما تعاقب اللّیل والنّهار.

۱۰. خطبة تحریر أثولوجیا للحکیم أرسطو

اللّهم یا متمم الأنوار و منزل السّکینة علیٰ ذوی الأسرار بمعرفة أسرارک... و بعد،

فإنّ الفقير الحقير غياث‌المشهور بمنصور يقول: إنّ غرضنا في كتابنا هذا هو مطلع العرفان... الّذي هو رابع مناظر أركان رياض الرّضوان، هو الإتيان بحقّ البيان لكشف أُوثولوجيا، الّذي نظمه... أرسطاطاليس الحكيم... ثم اشتغلتُ بما أوردتُ من إيراد كلام [في] تحقيق المرام في كلّ مقام، ثمّ في ما أعيت الفضلاء و صارت القلوب فيه صرعیٰ...

و بالجملة، مؤلّف هذاالكتاب الكريم هوالفيلسوف العظيم ارسطاطاليس الصّوريّ، و مترجمه عبدالمسيح الحمصيّ، و مُصلحه يعقوب الكنديّ، و مرتّبه و مرصّفه و محرّره و مهذّبه و محققه و مقرّره الراجي رحمة ربّه الغفور الغنيّ، أبوعليّ بن محمّد منصور الحسينيّ، أحسن اللّه حاله و أنجح آماله و كشف بالمعارف الإلٰهيّة باله.

۱۱. خطبهٔ حاشیهٔ أنموذج العلوم دوانی

اللّهم انصرنا علی‌القوم الكافرين، و ثبّتنا علیٰ ما ينفعنا في الدّين والدّين، و أيّدنا لتقرير قواعد البراهين و دفع وساوس الشياطين في تبيين قواعد دين سيّد المرسلين. أسألك أن تصلّي عليه و علیٰ سائر النّبيّين و آله العارفين الطّيّبين و صحبه الكاملين الطاهرين.

و بعد، فإنّ الفقير الحقير غياث‌المشهور بمنصور يقول: هذه لمعات كاشفة من ظلمات، أحدثها و حدّثها شيطان خيال من هو مظهرُ سوء المقال مظهرُ اسم الجلال من أجلّة المعاصرين، من‌الدّوانی والقاصرين، سائلاً من الناظر نظر الإنصاف والاجتناب عن البغی والظلم والاعتساف.

۱۲. خطبهٔ حاشیهٔ الزّوراء دوانی

نسألك اللّهم التّجريد عن غواشی الجلال و التّفريد عن وساوس شياطين الخيال. ثمّ الصّلاة علیٰ غياث أُمّة أزال بواضح برهانه شبه أرباب الجدال، و أزاح بنيّر بيانه ظلمات أصحاب الضّلال و الإضلال، و آله الهادين سبيل الهداية العارفين غبار، العقول عن الغباوة والغواية.

و بعد، يقول الفقير الحقير منصوربن محمّد الحسينيّ الشيرازيّ، هذه إشارات

هادية للضالّين في ظلمات الأوهام والخيالات، و تنبيهات منبّهة للها بطين في أوطئة العضلات و مراقد الجهالات. إظهاراً الانحراف بعض القاصرين من أجلّة المعاصرين؛ فإنّ اُناساً في زماننا يحسبون دعابة شيطان الخيال نهاية وجدان أرباب الكمال، فظنّوا أنّهم متشبّهون بأرباب التّوحيد و أصحاب التّجريد والتّفريد. لكن أربابُ الأنظار يعرفون سنن الرّجال من حلية النّاعمات في الحجال.

و خلاصةُ الّذي ابتدعه هذا القاصر المعاصر، لجلالة شأنه و علوّ كعبه و مكانه، ممّا سوّله الشّيطان، فحسبه نهاية العلم والعرفان و غاية الكشف والبرهان علىٰ ما أشار إليه في رسالته «الزّوراء»، و فصّله في سائركتبه و شرحها: أنّ الإله ـ تعالىٰ ـ مادّة للممكنات كلّها، و أنّ الحوادث بأسرها موجودة معاً، دفعةً واحدةً، أزلاً و أبداً. و إنّما التّجدّد والتّصرّم في نظرنا. و هذا كما ترىٰ ممّا يخفىٰ فساده شرعاً و عقلاً. و إنّي حيثُ أردتُ رفعَ هذه الجهالة و دفعَ تلك الضّلالة، تعرّضتُ لها، فأوردتُ مقالةً متكفلةً لإيرادها و ردّها.

۱۳. خطبة حاشية الكشّاف زمخشری

كلامُ اللّه شافى الكروب، و كشّافُ كلامه الكريم ليس إلّا تعليم علّام العيوب، ما الكشفُ إلّا من جنابه، ولا الفتحُ إلّا من بابه، تنزّه عن حديث فيه شائبةُ الحدوث، و تعالىٰ عن مقال يقال فيه إشعارٌ بسماتٍ يعتبرها الوهمُ والخيال، لا يبلغ العقولُ إلىٰ صفات كماله، والكلّ معقول دونَ سرادات جلاله. ما للاعجام إعرابُ فصيح الكلام و إفصاحُ ما فيه من دقائق حقائق المرام إلّا بإغاثة غياث الأيّام، سيّد الكلّ، سند الأعلام، عليه و آله الكرام التّحيّةُ والسّلامُ.

و بعدُ، فإنّ الفقير الحقير، غياث المشهور بمنصور، يقول: رماني زماني إلى الاعتزالِ و رفضِ سُنَن سنّها الأنزال، و التّسنّنِ بسُنَن هنيئة رضية مرضيّة بشيعة عليّة محمديّة، دونَ المشايعة لشيع شاعوا بدعا و شنيعة رديّة، إنّهم فر[قٌ] غيرُ متّصفة

بالأهليّة، خوارج عن شرعة البشّريعة والقوانين العقليّة، تظاهروا في رثاثة الحال، و تفاخروا بالأخذ من المجاهيل والجّهال، حسبوا الدّنائةَ ديانةً، و الخباثةَ رزانةً، والخيانةَ فطانة. فأعرضتُ عنهم، و ما تعرّضتُ لهم، خلّيتُ عنهم خيالي، و ما توجّهتُ إلّا إلىٰ حالي و مآلي. شعر:

نرومُ البيتَ أروح في زمان　　فررنا من عتابات الغيز
فلا السّلطانُ يعلو عن محلّي　　و لستُ على الرّعيّة بالعزيز

لزمتُ بيتي و ألزمتُ نفسي و التزمتُ أمر ربّي، و ربّما أمليتُ ما تلوتُ، بأن تلوتُ أخبارَ الأيار في المشاهير من التّفاسير، الّتي منها «الكشّاف» الكشّافُ عن ظواهر الكلام، لا الكشّافُ عن حقائق المرام. و عند النّظر فيه و في حواشيه يظهرُ وجوهُ النّظر في وجوه أنظارهم، و مخايلُ الخلل في محاسن أفكارهم، بل بدائعُ نكت أهملوها و لطائفُ معان رشيعة غفلوا عنها و أغفلوها. وها أنا أجلوها تبصرة لأرباب الألباب و تذكرةً لمن تذكّر من أهل الكتاب.

۱۴. خطبهٔ رسالهٔ عروض و قافیه به نام جملهٔ کافیه در معرفت شعر و قافیه

بهتر قافیه‌ای که بلبلان قافیه سنج زبان غنچهٔ دهان را به آن گشایند حمد و ثنای متکلمی داناست که دیوان بدیع‌البیان عجیب‌الشّان امکان را، به کلمهٔ کاملهٔ شامله مشتمل ساخته بر منظومات بسایط ابداعی و منثورات امزجهٔ مرکّبات رباعی؛ و از آن دیوان کثیرالافتنان نسخهٔ جامعهٔ نشأهٔ کاملهٔ صاحب کمال انتخاب نموده که مقاصد قصاید مدح و حمدش از حدّ بیان و قدرت بنان بیرون است. بیت:

محمّد که او را ثناگو خداست　　ز وصفش زدن دم کجا حدّ ماست

مخفی نماند که عقول عقلا اِشکال از ماهیّت قافیه نگشوده و از پرتو نیّر ذُکای ذَکای ایشان ظلمات اشتباه و التباس از ساحت آن مرتفع نگشته.

بنابراین، فقیر حقیر، غیاث مشهور به منصور، به التماس احبّ احبّا، به تسطیر

این سطور مشغول گشت و به تحریر **جملهٔ کافیه** در معرفت ماهیّت شعر و قافیه اکتفا نموده و به تقریر تمام آنچه ملتمس بود در این ایّام اقدام ننموده. چه، در این زمان، فضل فضول و عَروض عُروض و اشعار عار گشته، کدام عروض دان قافیه سنج که در محنت و رنج، رَوی وار، مقیّد نگشته و رکن وجودش از زحافِ اجحاف سالم مانده. و چون بسط بیان مناسب مذاق اهل زمان نیست، مجملی از معاقد مقاصد علم عروض و قافیه درد و مقاله مذکور و مسطور می‌شود، و باللّه التوفیق.

۱۵. خطبهٔ رسالهٔ قواعد غیاث منصور دشتکی برای شاه اسماعیل صفوی

سپاس و ستایش بی‌اندازه و قیاس مبدعی را که کعبتین اخران در طاس تکـوّن فلک گردان ساخته، و عرصهٔ عالم و ساحت گیتی را به انوار معدلت و ازهار نصفت شاهی منوّر گردانیده.

بر غیر او اضافهٔ شاهی بود چنانک بریکه وجوب تازه شطرنج ماه شاه

هر پیاده که رخ سوی او نهاده به راست مراد سوار شده، و هر سوار که روی از او تافته و او را طلیعهٔ اقبال و ذریعهٔ آمال خود نساخته از اسب دولت پیاده گشته، در پای بند ملامت افتاده.

پادشاهی صاحب نوال که فیض عمیمش بحری است زخّار که قضای حاجت را وکیل شده، و کفّ کریمش سحابی است مررار که رزق کافّهٔ برایا را کفیل شده، یا ابری است که از آن صاعقه بر دشمنان بارد، و رحمت مرحمت جهت دوستان آرد.

سیاستش سما را متحرّک ساخته، و عدالتش غبرا را ساکن گردانیده... ستارهٔ چند درخشانند که در روز رزم به اعداء نمایند، و ساحت عالم را جهت احبّاء نشانند. سپرش ماهی تمام است که کسف نور فتح و ظفر از مخالفان کند، و شمشیرش شُهُبی است که رجم شیاطین و منافقان کند، کمانش سخت‌دلی است خشک طبع غلیظ شدید جهت قبض ارواح و دفع اعداء از اصقاع به رُسُل اُولی أجنحة مثنیٰ و ثُلاث و

رُباع، تیرش ذو ذنابه‌ای است که از برج قوس طالع می‌شود جهت انداز به کسر مخالفان، پیکانش آتشی است روشن در سواد دل کفّار و منافقان.

و هو السّلطان العادل الکامل، الجاری عدالته مجری الطبیعة الکلیّة، الحافظ للنظام بالأیدی الملکوتیّة، دافع شرور الأشرار و رافع فجور الفجّار.

شاه جهان‌بخش ولایت پناه — میر جوان‌بخت ملایک سپاه

رسم ولای تو یکایک صواب — راه خلاف تو سراسر گناه

السیّد الأیّد، الإمام الهمام، الّذی أظهر العدل والإحسان و أفنی الجور و العدوان، عضد السّلطنة والخلافة، أبو المظفّر «***شاه اسماعیل بهادر خان***» اللّهمّ اجعله لنیل مآربه مسروراً، و اُمراءه و أعوانه منصوراً في فتح الأرجاء و نصب اللّواء، واجعلهُم فائزین بمقارنة النّصرة والظفر عند مقابلة الأعداء.

و بعد، چنین گوید فقیر حقیر مشهور به منصور که باعث بر تحریر این سطور تبیین قواعد... است اکبر از اصغر که این فقیر آن را ساخته، و بعضی زواید کبیر از آن انداخته، و زمان کلام به صوب شرح مقاصد و ضبط قواعد... مذکور که تدوین آن بهانهٔ تسوید این بیاض و توشیح این ریاض گشته. بعد از مقدّمه‌ای در منافع و فواید...

۱۶. خطبهٔ اخلاق منصوری (رسالهٔ اولیٰ از وجه ثالث از جام جهان‌نما)

حمد بیحد ز ازل تا به ابد — احدی را که جز او نیست احد

منشی‌ای که هر حرف که از مبدأ انشاء، به واسطهٔ قلم اعلیٰ، بر سر لوح نمایش و هستی آمده، رقم اسمی است از اسمای حسنای او: «و هواللّه لا إله إلّا هو». و درود فراوان و محمدت بی‌پایان حکیمی را که هر متکلّمی که لب به حمد گشاید نشانی از اسم همایون او دهد. بیت:

محمّد کازل تا ابد هر چه هست — به آرایش نام او نقش بست

و بعد، باعث فقیر حقیر، غیاث مشهور به منصور، بر تحریر این سطور و تسطیر

این زبور، که رسالهٔ اُولیٰ، از وجه ثالث، از جام جهان‌نماست، تقریر معاقد و مقاصد بیان انیّت و ماهیّت انسان، و تمهید اصول و قواعد تبیان وجدان و سعادت دو جهان است، به وجهی که از مطاوی و فحاوی آن طریق تهذیب اخلاق، و سلوک با خلایق و خلّاق، و کیفیّت تحصیل ملکات فاضلهٔ نافعه در این نشأه و نشأهٔ آخرت، و ازالهٔ عادات ناقصه و شیم مُهلکهٔ ضارّه، به وجهی وجیه سانح شود. هر چند در این زمانه این مقوله از سخنان بی‌فایده و هذیان می‌نماید، چه علم علم منکوس و منشور جهل مشهور شده... عجب از قلّت انصاف و کثرت اعتساف سابقان، که... از متاعب و مصایب دوران و معایب و نوایب آن شکایت نمونه‌اند...

در این اوان بهتر آنکه از همه اعراض نموده، خاطر را به خواطر مشوشه مکدّر ندارند، و نقد حال صرف نفع مآل نمایند، و صفای اخوان صفا و خُلّان وفا را به نور تنویر و ضیای تبصره که ایشان را تذکره باشد زیاده سازند، و آن به وجهی مناسب بر دو مجلّه مرتّب دارند. مجلّهٔ اُولیٰ، در بیان ماهیّت انسان و اشارت به طریق سعادت دو جهان. مجلّهٔ ثانیهٔ در تهذیب اخلاق و کیفیّت سلوک با خلایق و خلّاق.

۱۷. خطبة تجرید مسائل الحکمة

اللّهمّ، یا نور الأرض والسّماء، و یا عالم السّرّ و أخفیٰ، أنت أعلم بحوائج السّائلین، فلا تجعلنا فیما أمّلنا من الخائبین. صلّ و سلّم علیٰ أحمد، الّذی أشرقت أراضی القلوب بنوره واستنار البصائر بحضوره، و آله و أصحابه و أتباعه و أحبابه.

و بعدُ، یقولُ أقلّ الخلیفة، بل اللّه شیء فی‌الحقیقة، منصوربن محمّد الحسینیّ، أحسن اللّه أحواله و حصّل آماله: إنّی جرّدتُ فی هذا الکتاب بالتماس بعض الأحباب مسائل الحکمة عن البرهان، تسهیلاً علی الأذهان، و لکن و شحتُها بإشارات إلیٰ حقائق و تلویحات إلیٰ دقائق، خلت عنها مؤلّفات الأوّلین و مصنّفات الآخرین، و ها أنا أشرع فی تحریر الکلام و تقریر المرام.

۱۸. خطبة أُصول العقائد

خیر الکلام ما زیّن بجواهر الحمد و درر السّلام، فلک الحمدُ علیٰ ما هدیتنا بأنوار إمام جُعِلت طوالعُ الکلام من مطالع منطقه کشفاً لمقاصد أجلّة الأحکام، و مصابیحُ أحادیثه و مشکاتها مشارقَ شموس الحقائق لدی الأنام، علیه و آله العظام و صحبه الکرام الصّلاة و السّلام ما تناوب الضّیاء و الظلام.

و بعد، فإنّ العبد الآنس بمولاه، الآیس عمّاسواه، الفقیر إلی اللّه الغنیّ، غیاث المشهور بمنصور الحسینیّ ـ أحسن اللّه حاله و أنجح آماله و کشف بالمعارف باله ـ یقول: إنّی مقرّرٌ فی کتابی هذا أُصول العقائد، الّتی یجب الإقرارُ بها فی دین سیّد الأصفیاء، غیاث الوریٰ، لازال ناصر شرعه منصوراً و لواء دینه بالنّصر منشوراً فی مقدّمة و أُصول ثمانیة.

۱۹. خطبۀ دلیل الهدیٰ

اللّهمّ أرنا دلیل الهُدیٰ، اهدنا سبیل التّقیٰ، و ثبّتنا علی الاهتداء والاقتداء بغیاث الوریٰ، علم الهُدیٰ، لا زال ناصرُ شرعه منصوراً و لواء نصره بالفتح منشوراً. و بعدُ، فلا یخفیٰ علیٰ أُولی النّهیٰ أنّ أعلی المُنیٰ إنّما هو إحکامُ أحکام الدّین و تبیینُ مشارع الشّرع المستبین، و أنّ قواعد أُصوله هوالبناء الأعلیٰ والمقصد الأقصیٰ، و لنیلها والبلوغ إلیهاتری النّاس تسعیٰ، فکأنّهُم حیاریٰ، غُلّق أبوابُها علیهم طُرّا، إلّا علیٰ من شاءاللّه تعالیٰ.

و إنّی رأیتُ بنور الهدایة باباً من مدینة العلم و الدّرایة، منه ینفتح أبواب هذا البناء، و یقرّر أُصولها علیٰ ما یرتضیه کلّ بناء. فلهذا ربما تریٰ خالفتُ فی المشرع الجمهورَ، فدع التّقلید و خلّ سبیل المشهور، واتّبع الحقّ، فإنّه منصورٌ؛ فإنّی صرفتُ طرفاً من أوانی و نبذاً من زمانی فی تحقیق هذه الحقائق والتّفتیش عن تلک الدّقائق، فسنح لی و انتهیٰ نظری إلیٰ ما لزمنی اتّباعُه، و ما وسعنی المیل عنه و اتّضاعُه. و

هوالّذی أفاده الفکر و أصابه صائبُ النّظر ممّا قادنی الدّلیل إلیه و قوی اعتمادی علیه.

فرأیتُ أن اُشیر إلیٰ شیء منها فی رسالتی هذه ***دلیل الهدی*** إرشاداً للعباد، و اُقرّرها تقریراً للرّشاد والسّداد، رجاءً لأن ینفعتی یوم التّناد، و لا أعبؤ بملام اللّئام و عناد الحسّاد، وألتمسُ منک أن لا تبادر فی الإنکار قبل التّأمّل والاستبصار، فإنّ بالحقّ یُعرفُ الرّجال، لابتقادم الأزمنة والآجال. علیٰ أنیّ سلکتُ فی مشرعی هذا نهجاً قویماً و سمّتا إلی الحقّ مستقیماً، حاذیتُ حکم کتاب اللّه المنزل علیٰ رسوله المرسل، و ما جنحتُ أصلاً إلیٰ ما خیّله الآراء و صوّره الأهواء.

ثمّ لتفهیم الکلام و تقریر المرام اقتصرت علیٰ تلخیص مجرّد الدّعویٰ و تقریر خلاصة ما علیه الفتویٰ. و إنّی أنا العبدُ الرّاجی رحمة ربّه الغفور، أبوعلی ابن محمّد منصور، جعل اللّه سعیه مشکوراً و عمله مبروراً.

۲۰. خطبهٔ مرآة الحقائق و مجلی الدقائق

یا غیاثَ المستغیثین، نوّرنا بأنوارک، و کمّلنا بمعرفة أسرارک، و اجعل لنا جناحاً نطیرُ به إلیٰ جوارک و نجاحاً نصلُ به إلیٰ عزیز دارک. قصّر أنظارنا إلیٰ معاینة نور جمالک دون مشاهدة آلائک، و أرسل علیٰ نفوسنا شارق نورک و ضیائک، نوّر ضمائرنا بأنوار الهدایة، و أرجِل مرایا بصائرنا بالأشعّة اللّامعة من مشارق العنایة.

صلّ و سلّم علیٰ صاحب الوحی و الرّسالة، المتعجن من طینة الفصاحة والبسالة، نبیّک الّذی ألزمتَ ربقةَ دینه الرّقاب، و قرنتَ بطاعته و معصیته الثّواب و العقاب، لواقتبس نورُ الشّمس من رأیه لما اهتجم علیه الظلام، و ظهر علی الأنام وقائعُ ما لم یوجد بعدُ من الأیّام، ألحِق به فی الصّلاة علیه آله و أصحابه الّذین جعلوا العالم الظلمانیّ بنور الکشف الرّوحانیّ کالنّار ضیاءً والماء صفاءً.

و بعدُ، فیقول أقلّ الخلیفة، بل اللّاشیء فی الحقیقة، غیاث المشهور بمنصوربن محمّد الحسینیّ، أحسن اللّه أحواله و حصّل آماله: هذا ما یحضرنا الآن، ممّا حصّلته

بالبرهان من المطالب البهيّة الكشفيّة والمقاصد العليّة الإلٰهيّة. حرّرتُها بحكم اقتراحكم، أيّها الإخوان ـ أو صلكم اللّه، تعالىٰ، معارج الكشف والعيان، و نجّاكم عن النّزول فی مهاوی الظنون و الحسبان ـ و سمتُها بمرآة الحقائق و مجلی الدّقائق.

۲۱. خطبة الكمال فی صفات اللّه المتعال

كمالُ الحمد لكامل كمل بكماله كلُّ كمال، و أحسنُ المدح لمن أحسن بحسن جماله كلُّ حسن و جمال، و كمالُ الكلّ رشحٌ من كماله، و حسنُ الكلّ لمعٌ من جماله. كمّل دائرة الوجود بوجود كامل كمّل نوع الانسان، فأحسن بمحامده وجوه الإحسان، عليه و آله أهل الكرم و الكرامة والكمال، أصحاب الفضل والفضيلة والإفضال الصّلاة والسّلام مدى اللّيالی والأيّام.

و بعد، يقول الفقير الحقير غياثُ المشهور بمنصور: إنّ المشهور عندالجمهور، من العرفاء القدماء والأجلّاء من الحكماء، أنّ الّذی له كمال أقصى الكمال مع الثبات فی كمال الكمال بكلّ حال إنّما هو واجب الوجود بذاته و أنّه الواجب من جميع جهاته و ليس له كمالٌ منتظرٌ. والمتأخّرون من أهل النظر، بعد إجالة النظر، بدالهم وجوه من النظر، فقصدتُ النظر فی أقوالهم و اختبار حالهم بمقالهم، فلنفصّل فی فصول أربع.

۲۲. خطبة حجّة الكلام لإيضاح محجّة الإسلام، الجزء التاسع فی المعاد

بعد حمداللّه علىٰ آلاله، والصّلاة علىٰ أنبيائه و سيّدنا و آله و أوليائه، يقول الفقير الحقير غياثُ المشهور بمنصور: هذا هوالجزء التّاسع من حجّة الكلام لإيضاح محجّةالإسلام و إلزام الخصام و إفحام معاند عقائد الإسلام، ممّا ألّفته و صنّفته و رصّفته، فيه الإتيانُ ببيّنات من التّبيان، مشيراً مفسّراً كاشفاً لآيات من القرآن، مقرّراً لحشر الأبدان، و بيانُ أنّ المُعاد فی المعاد بدنُ الإنسان بأجزاء له كان، لا بدنُ مّا بأيّ جزء كيف كان، بل المُعاد هو بالأجزاء الّتی كانت له فی النّشأة الأُولىٰ مع روحه،

لاروحه فقط، علیٰ ما یرویٰ من الحکماء. و لنُرتّب مقالتنا هذه علیٰ مقالات [أربع].

۲۳. خطبهٔ مقامات العارفین، مکمّل أرکان ریاض الرضوان

اللّهمّ اجعلنی من العارفین الواقفین علیٰ مقامات العارفین، لا فیها واقفین، تسأل منک بک القیام لا المقام، إنّ المقامات من آداب أرباب الألباب، أین أنا و اللّبّ، و قد شُغفتُ بالشّوق والحبّ،

موسیا آداب‌دانان دیگرند سوخته جان و زبانان دیگرند

العقول عقال، والاشتغال بالمعاقل و المنازل و بال، العلوم و الأخلاق و السّیر و الآداب صغیر سفیر یُنبّهک عن رقدةالغافلین و یُسیّرک مع‌السّائرین.

تا علم و عقل بینی بی‌معرفت نشینی‌یک نکته با تو گویم خود را مبین که رستی

إنّی، بضعفی و عجزی، أنّیٰ یتیسّرلی طیّ المنازل و المقامات، بما فیها من المهالک و المعاطب و المخافات، اُجذُبنی بجذبة من جذبات اُنسک إلیٰ روضة من ریاض حظائر قدسک، فأکون بک و منک و إلیک و لک، و أراک بالکلّ، و الکلّ قدهلک.

نورنّی بأنوار غیاث الوریٰ، فأوصلنی إلیٰ ماأرید و أهویٰ، و صیّرنی من هدی و اهتدیٰ علی‌الأعداء منصوراً، و بنیل ما ابتغاه مبشّراً مسروراً، صلّ و سلّم علیه و آله صلاةً و سلاماً یلیق بکماله.

و بعدُ، فإنّ الفقیر الحقیر غیاث المشهور بمنصور یقول: إنّ هذه إشارات بها یهتدی من یهتدی من أهل الهدیٰ إلیٰ منتهیٰ إشارات العرفاء في مسالک النّجباء، بما فیها من منازل السّائرین و مقامات العارفین، و هی رسالة کمّلتُ بها أرکان ***ریاض الرضوان***، و تکلّمتُ فیها بلسان أربان العرفان، کاشفاً عن شییء ممّا وجدتُ بالوجدان، واللّه المستعان.. فأقول: إنّ رئیس الحکماء أبا علیّ‌ابن سینا أشار، فی النمطَ التّاسع من إشاراته، إلی شیء من هذه. و قال الامام العلّامة، أخشن اللّه إکرامه:

إنّ هذا الباب أجلُّ ما فی هذا الکتاب، فإنّه رتّب علوم الصوفيّة ترتيباً ما سبقه إليه أحدٌ و لالحقه بعده.

۲۴. خطبة معالم الأدب فی دراية لسان العرب

الحمدُ لَبديع کشف بيانه دقائق المعانی، و الشّكر لبارع أبدع تبيانه حقائق المثانی، کرّم به من ارتفع بکلمته مراتب العلم و أربابه، و انتصب کلامه مآدب الأدب و مَخاطب أصحابه. اللّهم صلّ و سلّم عليه و علیٰ من انتسب إليه، سيّماالّذين هم مصادر البلاغة و موارد الفصاحة و البراعة:

و بعدُ، فإنّ العبد الآنس بمولاه، الآيس عمّن سواه، المتوکّل علی اللّه الغفور الغنیّ، غياث المشهور بمنصور الحسينیّ، أحسن اللّه حاله و أنجح آماله، يقول: هذه هی الرّسالة الرّابعة من معالم الأدب فی دراية لسان العرب، و هي خلاصة تلخيص الکلام في بيان البديع بأبلغ نظام، مرتّبةً علیٰ مقدّمة و فنون و خاتمة. [فی المعانی و البيان و البديع]

۲۵. خطبة الکلام فی تبيين کلام اللّه العلّام

کلامُ اللّه مفتاحُ العلوم، و في نزوله و علوّه إعجازُ القروم، مفتاح بديع به يفتحُ کلّ باب لمن يقربُ من ذلک الجناب، و سيّد جميع المسالک علیٰ من يبعدُ عن ذلک، إنّه معجز عظيم الشّأن، و نازل صاعد بديع البيان، قاطع البرهان. أعجز ببلاغة عباراته البليغة الفصحاء، و بلطائف إشاراته مسامع البلغاء، و بدقائق حقائق معايبه العلماء، و بحقائق محکمات حکمته الحکماء، و ببواطن أسراره العرفاء، و بظواهر أحکامه الحکّام و الفقهاء. کلّ في حکايته کلّ من له خبر، و تحيّر في روايته کلّ ذي سمع و بصر. تبصّر کيف تحيّر في صدوره عن مصدره بهرةُ الکلام، و في ظهوره عن مظهره الأجلّةُ الأعلام، فللّه الحمدُ علیٰ ما هدانا بالکلام إلی الکلام، و فيه و به نيل کلّ مطلوب و مرام. ثمّ الصّلاة و السّلام علیٰ من به علیٰ شأنه، و بارتفاعه و علوّه ارتفع

منزلته و مکانه، و خصّص من انتمی إلیه من الآل و الإخوان، بمزید الصّلاة و السّلام و التّحیّه و الرّضوان.

و بعدُ، فإنّ الفقیر الحقیر غیاث المشهور بمنصور یقول: لا یخفیٰ علیٰ ذوی الأفهام أنّ الکلام في «الکلام» من سُنن الکرام، فلقد تحیّر فیه الأجلّه الأعلام، و إنّي أصحبث عارفاً بشیء من بدائع الدّقائق و نبذ من لطائف الحقائق، فأردتُ نظمها و تبیینها و نشرها، تبصرةً للألّباء الأذکیاء و تذکرةً للأحبّاء فنظمتُ هذه الفرائد الزّوائد في سلک ما أفاده العلماء من الفوائد في أربع مقالات، أولاها في ماهیّة الکلام و ثانیتُها في حدوثه و قدرمه و ثالشتُها في کیفیّته نزوله و رابعُتها في إشارة مّا إلیٰ شیء ممّا یبلغ إلیه البشرُ من مقاصده و منافعه و ذکر آداب سنّها الأدباء في روایته و قراءته و تلاوته.

۲۶. خطبهٔ مطلع العرفان في تفسیر القرآن

[فی أربعة أجزاء ۱. تفسیر سورة الإنسان ۲. تفسیر آیـة التـدبّر فـي القـرآن فـی الإعجاز ۳. تفسیر الحروف المعجمة في القرآن ۴. تفسیر الإسراء و المعراج]

أحمد اللّه علیٰ جمیل سلطانه، وأشکره علیٰ جـزیل إحسـانه، و أصـلّی عـلیٰ جمیع أنبیائه و خلاّنه، سیّما محّمد و آله و إخوانه..

وبعدُ، فإنّ العبد الآنس بمولاه، الأیس عمّن سواه، المستغیث باللّه الغفور، غیاث المشهور بمنصور یقول:إنّ هٰذا، أیّـها الإخـوان، تـفسیر سـورة الإنسـان مـن ***مطلع العرفان***، الّذي نرجو أن یُمهلنا الزّمان لإتمامه، و یساعدنا الأمان في اختتامه، هذّبتُ فیه تمام کلام المفسّرین النّاظرین في الکلام، ثمّ أتبعه بزوائد من فوائـد، عـلیٰ مـا یقضیه الحال و المقام، مورداً ما أردنا إیراده في مشارق.

۲۷. خطبهٔ شفاء القلوب (حاشیة الشفاء)

سؤالی، إلٰهی، شفائی عن المتاعب الرّیاضیّة و الکدورات الطبیعیّة و التّسویلات النطقیّة و المباحثات المفطقیّة، بإشراق أنوار من عیون کمتک القدسیّة، بها یُریٰ صورُ

الأشياء بحقائقها، متنبهاً بإشارات غياث الورىٰ، أكمل من و طى الثّرىٰ، لازال ناصر شرعه منصوراً و لواؤه بالنّصره منشوراً، من سمع كلامه عرف الحكمة شفاء القلوب، و من أطاع أحكامه فله النّجاة عن الملكات و العيوب:

أمّا بعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياثالدّين المشهور بمنصور يقول: إنّي بعد فراغى عن تكميل رياض الرضوان و تقرير قواعد الحكمة بأوضح بيان و أصحّ تبيان، و الاستقصاء في اقتناص أقوال القدماء و آراء الحكماء، و تحرير ماحرّره الرّئيس في ***الشّفاء***، وردّ ما أورد عليه المتأخّرون النّاظرون و المتكلّمون، استقرّ رأيى تذكرة لأحبّتي، مسؤولاً بثبت تعليقات كاشفة لمُعضِلات ينحلّ بها مُغلقات إلٰهيّات الشّفاء، بحلّ عباراتها و كشف إشاراتها، ممّا تركت التصّريح به في كتابى ***رياض الرّضوان***، لا لتقصير منّي و إهمال في البيان، بل لقصور هو إمّاقلّة الجدوىٰ أوفقد شدّة التعلّق و الرّبط بأصل المقصد و مغزى المعنى الّذي عنننا و قصدنا، و إنّما كان نكتةً في عبارة أو تنبيهاً و تبييناً لمقصد إشارة أوضحنا و صرّحنا في كتابنا، و لجزلة عبارة الرّئيس في ***الشفاء***، سيّما في الإلٰهيّات احتجبت معاني و نكت شتّىٰ قلّما يتفطنُ لها ناظرأو يتناولها ماهر، ولهذا و عد الشيخ بتحرير لواحق تلحقُ هذا، و لعلّه لم يتيسّرله. والمرجّوله من كرمه ــ تعالىٰ ــ تيسيركلّ عسير.

۲۸. خطبهٔ مقاصد الإشارات

الحمدللّه الّذى هدانا إلىٰ مقاصد إشارات مقتدانا، غياث حقّ حقّق بمحكمات حكم منطقه الإشارات إلىٰ مقاصد الشّفاء و النّجاة، و بيّن بمتقنات ما أتىٰ به من الآيات مقاصد الإشارات إلىٰ مواقف السّعادات. اللّهمّ صلّ و سلّم عليه و علىٰ من انتسب إليه.

و بعد، فإنّ الفقير الحقير، غياث المشهور بمنصور، يقول: هذه مقاصد الإشارات، و يتلوها لطائف الإشارات، أمليتها و املستها مع الاختصار من فوائد الأخيار و فرائد سمحت بها الأنظار. جعلتها تعليقات على الشّرح المشهور للإشارات، مشيراً إلىٰ جميع ما في الكتاب، مبيّناً لما فيها و عليها بالإشارات والتّنبيهات. و لمّا لم يكن هذا

إلّا منتهیٰ مقاصدنا ما تعرضت لعرض كلّ ما توحّدتُ باستنباطه أوتفردّت باستخراجه. و إنّما أشرتُ إلیٰ شيء ممّا سنح لی حین التّحریر، و قلیل ممّا ظهر لأوّل نظری أوان التقریر من غیر إعمال النّظر و التفكیر. وها أنا أشرع في المنطق.

۲۹. خطبة حاشیة الإشارات

بعد حمداللّه علیٰ آلائه، والصّلاة علیٰ أنبیائه، سیّما علیٰ سیّدنا محمّد و آله وأولیائه، یقول الفقیر الحقیر غیاثٌ المشهور بمنصور: إنّی علّقتُ قدِماً، تعلیقات، اسمُها، كالمسّمیٰ، لطائف الإشارات إلیٰ لطائف الإشارات. ثمّ بعد مدّة عثرتُ علیٰ قراطیس، سوّد وجهها بعض الدّواني و القاصرین من أجلّة المعاصرین، والتزم فیها الضّلال و الإضلال، علیٰ ما هو دأبُ مظهرها، مظهر اسم الجلال. فد عاني بعضُ الدّواعي إلیٰ اختیار مقاله و النّظر في حاله، فعلّقتُ حاشیة اُخریٰ، أفردتُها و أفرزتُها [عمّا مضیٰ] بوجوه شتّیٰ لا تخفیٰ علیٰ اُولی النُّهیٰ. وبعد، [قال الشّیخ]: هذه إشارات إلیٰ أصول. و صاحب المحاكمات فسّر الأصل...

۳۰. خطبة حاشیة الشّرح الجدید للتجرید

یا غیاث الوریٰ، صیّرنا منصوراً علی العدیٰ، فأیّدنا لتقریر ما علّمه سیّدنا محمّد، سیّد من أتیٰ برساله و كتاب فیها النّور والهدیٰ، علیه و آله العرفاء الصّلاة و السّلام و لهم التّحیّة والدّعاء.

و بعد، فإنّ الفقیر الحقیر، غیاث المشهور بمنصور، یقول: إنّ أبي و سیّدي، أب الآباء و سیّد اعاظم الحكماء و العلماء، قد علّق علی الشّرح الجدید تعلیقات فیها له تحقیقات و تدقیقات، و كان المولی النّبیل المجادل الجلیل، مظهر سوء المقال، مظهر اسم الجلال، مكتباً علیها، مصرّاً علی الأخذ منها و ردّها، منتحلاً فیها تارةً، واُخریٰ متعرّضاً لها أو متعرضاً علیها. و كان من شنشنته الإستار و الإخفاء، خوفاً من مباحثات، رأی الإفحام منها مرّةً بعد اُخریٰ، و لشدّة جهده فی التّغشیة والإخفاء لم یُبرز منها إلّا قلیلاً. و كلّما أبرز منها شیئاً تعرّضنا لرفعها و دفعها، و لهذا تعلیقاتنا متفرّقة الأجزاء.

ثمّ بعد برهة برز ممّا أبرز في النّفس والهيولىٰ طرفٌ فيها أُمور شنيعة و تعريضات قبيحة، فرأينا إفضاح حاله و إفصاح شيء ممّا علىٰ مقاله. فلنحرّر، أوّلاً، دعاوي الأستاد، ثمّ نشتغل بردّالردّ و الإيراده. فاتحة.

۳۱. ضياءالعين، حاشية شرح حكمةالعين

اللّهمّ أرنا بعين حكمتک حكمةالعين، وزدنا نوراً من فيض عين هو للكونين عين، غياث انالورىٰ، علم‌الهدىٰ، لازال ناصر شرعه منصوراً، ولواؤه بالنّصر منشوراً، يقول الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور: لا يخفىٰ علىٰ أولي النّهىٰ أنّ شرح حكمةالعين و إن لم يكن كالمتن كشفاً لعين الحكمة و لاشرحاً لحكمة العين إلّا أنّه كان، نادراً، مشيراً إلىٰ عين من عين يكشف إشراقها شيئاً من الخبيئات من عيون أفهام أعيان الطلّاب، و يحدّ بإشراقها ذكاء ارباب الألباب، ولأمرمّا تراه منظوراً لعيون الأعيان مذكوراً بلسان أهل البيان.

فالتمس منّي بعض الأعيان من الخّلان أن أُملى شيئاً ممّا يجري به اللّسان فى أثناء الشّرح و البيان، مناسباً لمدارك الطلّاب من أرباب الألباب، فأثبتُّ في ما أثبتُّ بنبذ من نكت بديعة جيّدة جديدة، قريبة غير بعيدة من أفهام الطلّاب، جديرة بخطاب أهل الخطاب، و إليه المرجع و المآب.

۳۲. خطبهٔ كشف‌الحقائق المحمديّة

يا غياث المستغيثين، نسألک كشف‌الحقايق و الاطّلاع علىٰ بدائع الأسرار والدّقائق، أرنا لنيل النّجاة و الشّفاء عيون حكمتک، و ارزقنا غاية السّعادة العظمىٰ فى كمال معرفتک، جرّدنا شوق جمالک عن أغشية جلالک، و احجبنا بشهود لقائک عن مشاهدة آلائک، إنّک قريب و يحسبک الأوهام بعيد، و مع شهادة الكّل بک لا شاهد عليک، و أنت علىٰ كلّ شيء شهيد. صلّ علىٰ خير الورىٰ، سيّدالعالمين، غياث العالمين، صدرالديّن، محمّد، في رسالته «اثبات الواجب» و نهي المناهى و نفي المثالب، لازال ناصر شرعه منصوراً، و لداؤه دينه بالنصر منشوراً.

وبعدُ، فإنّ العبد الآنس بمولاه، الآيس عمّن سواه، المستغيث إلى اللّه الغفور

الغنيّ، غياث المشهور بمنصور الحسينيّ، أحسن اللّه حاله، و أنجح آماله، وكشف بالحقائق الإلٰهيّة باله، يقول: لقداً أعجب في المقال من قال: إنّ العلوم أقوم قيل و أهمّ مأرب، والأدب أهدىٰ سبيل و ارفع مطلب... و ما هو إلأفيض من فاق الكلا بما أفاض بذوارف المعارف...، و لحضرة العليّة البهيّة القدسيّة، و الشّدة السّنيّة، الزّكيّة الفيلسوفيّة، أبونا و سيّدنا أبو الآباء و سند أعاظم العلماء و الحكماء، قدّس اللّه نفسه و طيّب رمسه. فالتمس منّي بعض الأحباب... أن أكشف سرائره... فشرحته شرحاً... ثمّ إنّى سميّتُ شرحى هذا بكشف الحقائق المحمديّة.

۳۳. خطبهٔ معیار العرفان فی علم المیزان

اللهّمّ أيّدنا بالمنطق الفصيح، وفّقنا بالنّظر الصّحيح، و صلّ علىٰ غياث خلق حقّ بمنطقه معيارُ العرفان و تعديلُ الميزان و الحجّة و البرهان، و اجعل أهله أهل الحقّ منصوراً. و من صدّقه بنيل ما صوّره مسروراً.

وبعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول: لمّا ذهبنا بتكميل عيار جواهر الأنظار المجلّىٰ بها مرآة حقائق الأفكار و دقائق الأسرار، الشّارقة من مشارق الأنوار، دعانا بعض الأخيار إلىٰ نظم معيار هذا العيار، فرّتبناه تبصرةً للنظّار من أرباب الأنظار و تذكرةً للأخيار الأحيار من أصحاب الاعتبار، و نظّمناه مسؤولاً فى تسعة فنون، مفتحةً بفاتحة فائحة نافعة.

۳۴. خطبهٔ مقیاس النّظر فی قوانین الفکر

سبحان الّذى قدّر معرفة بدائع القدر بمقياس النّظر، و صيّر معيار صحّته منطق من أبصر، فمازاغ البصر، غياث حقّ حقّق بمنطقه الحكمة و أفاض بحكمته علىٰ اُمّته الرّحمة، لازال ناصرٌ شرعه منصوراً و لواءُ دينه منشوراً.

أمّا بعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول: إنّ هذه رسالة فيها خلاصةُ منطق يعصمُ أهل الفطنة و الفطرة و الفكرة عن الزّيغ و الزّلل و الميل و الحِول، مرتّبة علىٰ مقاصد في فنون [أربعة].

۳۵. خطبهٔ کتاب المشارق

بعد الحمد و الثّناء و الصّلاة و الدّعاء، يقول الفقير الحقير المشهور بمنصور: هذه نبذ من نكت مسائل كتاب السماء و العالم من الشّوارق. و لقد قرّرنا و حرّرنا براهين مسائل هذا الكتاب بالوجه الوجيه المستطاب في ثالث أركان رياض الرضوان، و الآن نُعرض عن التعرّض لها، ولكن لا بأس بأن نُشير إشارةً مّا إلىٰ فوائد.

۳۶. خطبهٔ الحكمة العمليّة

اللّهمّ كثّر لنا الخير، فآتنا الحكمة، و ادفع عنّا الزيغ و الضير، فهب لنا من لدنک رحمةً، ردنا خيراً باقتفاء آثار خير الأخيار، سيّد الأبرار، الرّسول الكريم، المبعوث بالخُلق العظيم، غياث الأمّة، كاشف الظلمة و الغمّة.

و بعدُ، فيقول الفقير الحقير، غياث المشهور بمنصور: إنّ هذه رسالة فيها إشارة إلىٰ أصول بهيّة من الحكمة العمليّة،

انتختشُها من كلام الأعلام، و قصرتُ منها الكلام و اقتصرت فيها المرام بما ينتفع به جمهورُ الأنام، علىٰ ما يقتضيه الحال و المقام.

و من أراد الزيادة عليه فعليه بتهذيب الإنسان. الّذى هو أحدُ أركان رياض الرضوان، ممّا ألّفتُ فى سالف الزّمان. و من أراد اكتناه الحقّ بالإيقان و الإتقان فعليه بالأخلاق المنصوريّ الشّارق بالشّوارق النّوريّ. و ها أنا أفيضُ في البيان، واللّه المستعان و عليه التّكلان مرتّباً مقالتى علىٰ مقالات.

اخلاق منصوری

(رساله اُولیٰ از وجه ثالث جام جهان‌نما)

اثر غیاث‌الدّین منصور حسینی دشتکی شیرازی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

[مقدمه]

حـمد بـیحد از ازل تـا بـه ابـد   احدی را که جز او نیست احد

منشی‌ای که هر حرف که از مبدأ انشاء، به واسطهٔ قلم اعلیٰ، بر سر لوح نمایش و هستی آمده، رقم اسمی است از اسمای حُسنای او، «وَ هُوَ اللهُ لا الهَ الاّ هُوَ لَهُ الأسمآءُ الحُسنیٰ» (طه، ۸). و درود فراوان و مَحمِدَتِ بی‌پایان حکیمی را که هر متکلّمی که لب به حمد گشاید نشانی از اسم همایون او دهد؛ بیت:

محمّد کازل تا ابد هر چه هست   بــه آرایش نـام او نـقش بست

و بعد، باعثِ فقیر حقیر، غیاث مشهور به منصور، بر تحریر این سطور و تسطیر این زبور، که رسالهٔ اُولیٰ، از وجه ثالث، از *جام جهان‌نما* است، تقریر معاقد و مقاصد بیان اَنّیّت و ماهیّت انسان [۱ ب] و تمهید اصول و قواعد تبیان وجدان و سعادت دو جهان است، به وجهی که از مطاوی و فحاوی آن، طریق تهذیب اخلاق، و سلوک با خلایق و خَلاّق، و کیفیّت تحصیل ملکات فاضلهٔ نافعه در این نشأه و نشأهٔ آخرت و ازالهٔ عادات ناقصه و شِیَم مُهلِکه ضارّه، به وجهی وجیه سانح شود.

هر چند در این زمان این مقوله از سخنان بی‌فایده و هذیان می‌نماید، چه عَلَم

عِلم منکوس و منشور جهل مشهور شده، و فضل فضول، و بدایع بذایع، و فصاحت فضاحت، و اَشعار عار، و نحو محو، و طبّ بطّ، و حکمت تحکّم گشته. کدام فاضل اصیل که جز اشکِ شفق‌گون از گردش گردون راتبهٔ غُدوّ و آصال ندارد، و کدام جاهل لئیم که در غُبوق و صُبوح جام کام از راح فتوح مالامال ندارد؛ بیت:

دریــن دور خـردفرسای خـونخوار — که جهل از وی عزیز است و هنرخوار
خـلایق روی‌گـردان از مـعارف — چو طفلان گشته مفتون بر زخارف
افـاضل در مـضایق گشـته مسجون — غذاشان چـون جـنین افـتاده از خـون

عجب از قلّتِ انصاف و کثرتِ اعتسافِ سابقان، که با آنکه بدایع [۲ ر] و غرایب حوادث این زمان خَوّان در خاطر ایشان خطور و عبور ننموده، از مَتاعب و مَصایب دوران و مَعایب و نوایب آن شکایت نموده‌اند. همانا رَثاثهٔ حال و رَکاکهٔ رجال، و جلالت دوانی از ادانی و اراذل، و مَهانهٔ اماجد و اماثل از اعالی و افاضل در این مرتبه نبوده، و هنوز جای شکایت بوده.

در این اوان بهتر آنکه از همه اِعراض نموده، خاطر را به خواطر مشوّشه مُشوَّش و مُکدَّر ندارند، و نقد حال صرف نفع مآل نمایند، و صفای اخوان صفا و خُلّان وفا را به نور تنویر و ضیای تبصره که ایشان را تذکره باشد زیاده سازند، و آن را به وجهی مناسب بر دو مجلّه مرتّب دارند.

مجلهٔ اُولیٰ، در بیان ماهیّتِ انسان و اشارت به طریق سعادت دو جهان.
مجلهٔ ثانیه، در تهذیب اخلاق و کیفیّت سلوک با خلایق و خلّاق.

مجلهٔ اول

[ماهیّت انسان و سعادت دو جهان]

مشتمل است بر چهار تجلیه
اوّل، انّیّت نفس مجرّد و روح اسپهبد.
دوّم، بیان هیکل انسان
سوّم، اشاره به آنکه انسان خلیفهٔ رحمان است.
چهارم، هدایت طریق نیل سعادت.

تجلیهٔ اوّل

[انیّت نفس انسانی][۲ پ]

(۱) جلوه

منشی دیوان وجود و فتّاح ابواب فیض و جود جز عشق نبود و نخواهد بود، بی‌اشراقِ صبح مشیّت، که پرتو آفتابِ محبّتِ ازلی است، نور وجود بر هیچ ذرّه‌ای نتافته و کی تابد، و بی‌اِمداد او اَمطار بر قرار عنایت که فیض سحاب اِرادت لم‌یزلی است سبزهٔ هستی از نمکزار امکان، امکان نشو و نما نیافته و کی یابد؛ بیت:

بـــی‌بدرقهٔ عشــق ز وادی عــدم چیزی به ره وجود ننهاده قـدم
در شورهٔ کون تخم هستی ندهد تا ز ابر محبّت نرسد فیض کرم

دَرِ خزانهٔ جودِ بی علّت، به مفتاح محبّتِ ازلی باز شده، و شاهبار وجود، از نقش کمون و خفا سوی اوج هوای فضای ظهور بی‌انتها، به جناح عشق پرواز جسته.

و مزید توضیح و تقریر کلام در این مرام به وجهی که مَبادی و مَطالع آن طوالع آثار اقلام دُرر ارقام بدایع اِعلام اَعلام باشد، و مقاطع بلکه نتایج ثمراتش نوباوهٔ حال سعادت مآل آنکه سعادتمندی که دیدهٔ بصیرتش به کحل توفیق جلا یافته، و اشعّهٔ نیّر هدایت و درایت بر مَناظر انتباه او تافته باشد، داند که باب [۳ ر] ابداع و انشا به مفتاح محبّتِ ازلی مفتوح گشته، و به حکم «حکمُ الأصل یسری في الفرع» افـراد کاینات و آحاد مُبدَعات علیٰ تفاوتِ الدّرجات و تباینِ الطبقات بر طلب محبّت و

ظهور مجبور و مفطورند؛ بیت:

از بند عشق هیچ دلی را گشاد نیست — شادان مباد هر که بدین مژده شاد نیست

نبینی لاله‌ای در صحن این باغ — که از عشقش نباشد بر جگر داغ

نیابی سبزه‌ای بر طرف جویی — که نبود مر ورا از عشق بویی

خاصّه افراد نوع انسانی که از موايد عطای سبحانی به اصناف مزایا مخصوص گشته، و به انواع عطایا متخصّص و متعیّن شده‌اند. چه تابش اشعهٔ آفتاب هستی هر چند به کافهٔ ذرّات رسیده، و سَعَتِ: «وَ رَحمَتی وَسِعَت کُلَّ شَیء» (اعراف، ۱۵۶) همه را گنجانیده، امّا به حسب قابلیّت اوّل که ارزانی داشته فیض اقدس هر نوعی و صنفی از انواع مکوّنات و اصناف موجودات از خزانهٔ: «أَعطیٰ کُلَّ شَیء خَلقَهُ ثُمَّ هَدیٰ» (طه، ۵۰)، به عطیّه‌ای اختصاص یافته و به موهبتی مخصوص گشته.

جامعیّت جمع خصوصیّات به موجب: «عَلَّمَ آدَمَ الأسمآءَ کُلَّها» (بقره، ۳۱)، مخصوص نوع عالی‌شان [۳ پ] متعالی مکان انسان است، و انبعاث [امر] خبیّ که در مُفتَتح امر از حضرتِ اسم باطن متوجّه [اسمِ] ظاهر شده در مظهرِ مکرّم بنی‌آدم به ظهور آمده، و بر وفق سیرِ دَوری، که نهایتِ آن رجوع به بدایت است، باز از ظاهر باطن را وجههٔ توجّه و قصد ساخته؛ و عروس صدق این معنی از مصدوقهٔ: «یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَهُ» (مائده، ۵۴)، بر دیدهٔ بصیرتِ طالب صافی سریره جلوه نماید اگر فهم اسرار را شاید و ذوقش مساعد آید.

خلاصه، آنکه محبّتِ ازلی که نمود و بود قاطبهٔ موجودات نتیجهٔ آن است با آنکه امرش در همه ساری و حکمش بر همه جاری است، در کون جامع انسان بر عرش کمال استوا یافته؛ بیت:

پرتو خورشیدِ عشق بر همه تابد ولی — سنگ به یک نوع نیست تا همه گوهر شود

فرشته عشق چه داند که چیست قصّه مخوان — بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز

(۲) جلوه

انوار عشق از ناصیهٔ احوال اجزاء و ارکان انسان تافته، و از تعاشق و تجاذب روح

و بدن صورت عجیب‌الشّان بدیع البیانش التیام یافته، و روح به راح محبّت از خود بی‌خبر شده، طایر فرخنده فالِ خجسته مآلش از مصعد اعلیٰ به منزل [۴ ر] ادنیٰ، به شوق ارتقا هبوط نموده؛ بیت:

هَبَطَت إلیکَ مِنَ المَحَلِّ الأرفَعِ وَ رقـاءُ ذاتُ تَـعَزُّزٍ وَ تَـمَنُّعِ(۱)

أی: قُوَّةٍ و عِزَّةٍ. والورقاءُ: شِبهُ حَمامَةٍ، یُشبِهُ لَونُها لَونَ السَّماء، والمحلُّ الارفعُ: هـو العـالَمُ النّوريُّ الغیر المادّي المجرّدُ عنَ مُمازِجَةِ الموادِّ و مُلازَمَةِ الفَساد؛ شَبَّهِ النَّفسَ الإنسانیَّ بِالوَرقاءِ، لِکثرةِ استیناسِهِ بِصُورَةِ النّاسِ وَ شِدَّةِ شَرَهِهِ بِالعَودِ إلی المَحلِّ المُعتادِ الَّذِی یتحقّقُ بِه المَعادُ.

البیتُ ـ و هو مطلعُ قصیدة فصیحة، مُفصُحة عن أحوال النّفس، منسوبة إلیٰ رئیس الحکماء علی أبی بن سینا ـ إشارةٌ إلیٰ تجرّد النّفس و تعلّقها بالبدن، و شرحُـه مـا أشـرنا إلیـه، لا مـا هوالمشهور عندالجمهور.

حاصلش: آنکه نفس چون ورقاء از جوّ سماء و مصعد اعلی نازل شده و میل به خانه خوی گرفته و در حومهٔ فنا به دام و دانهٔ بدن و استعداد مقیّد گشته.

و مزید توضیحش: آنکه هیکل انسی به مزاج قریب به اعتدال مستوکر طایر قدسی شده، و ارباب نظر و اصحاب بصر این طایر قدسی را نشانهٔ سهام دلالات وضعی جعل گردانیده به عبارات متفنّنه نظر به اعتبارات متنوّعه از او تعبیر نمایند، چه مقصود ایشان از قلب و نفس مجرّد و روح و نور اسپهبد [۴ پ] یکی است؛ بیت:

نور کز شدّت ظـهور خـفی است وز لطافت ز دیده‌ها مخفی است

چون آفتاب از فیض خود پنهان و پیداست و چون نور خورشید؛ بیت:

جـز بـه ضـدّی کـثیف ننماید کـز تـقابل تـعادل افـزاید

نور خورشید تـا بـه خـاک نـتافت گـیتی از روشـنی چـراغ نـیافت

گـل آدم ازیـن مـخمّر شـد نـور وحـدت درو مـصوّر شـد

از شدّت ظهور پرتو شعور عقول و ادراکات حواسّ و اوهام بر مَعاطف اذیـال قدس و جلالش نمی‌افتد، در نور آفتاب وجودش چراغ وهم و خیال ننماید، و چون

۱. القصیدة العینیّة منسوب به ابن‌سینا.

برق شدّت ظهور و لمعانش دیدهٔ اعیان را برباید، و لهذا از دیدهٔ ادراک بسیاری از اهل نظر با عدم برقع و حجاب محجوب گشته؛ شعر:

مَحجُوبَةٌ عِن کُلِّ مُقلَةِ عـارِفٍ وَ هِیَ الّتي سَفَرَت وَ لَم تَتَبرقَعِ

السَّفرُ: کشفُ الوجه، والتّبرقعُ: سترُه، و أراد بالمقلة: البَصَرَ، و تقدیمُ الکلّ لرعـایة الوزن، و یمکنُ توجیهُه بوجه آخر.

مخفی نیست که این بیت را دو محمل صحیح است: اوّل [۵ ر] تقدیم یافت، و ثانی آنکه نفس مجرّد، به واسطهٔ تجرّد، از اَبصار مخفی است، و به رابطهٔ تعلّق و قرب نفسانی بر بصایر ظاهر، والله أعلم بالسّرائر.

(۳) مقدّمه

چون واردی از ورای پردهٔ غیب به مقتضای تقدیر ظهور یابد، حسن تدبیر بماند، و طول تأمّل و تفکّر دانا، و زور بازوی توانا آن را منع نتواند نمود، «لا مَرَدَّ لِقضائِه وَلا مانِعَ لِحُکمِهِ»، منبع عیش مصفّیٰ از شوایب زوال کجاست؟ و عطیّهٔ عمری مصون از غوایل عین‌الکمال کراست؟ بیت:

دلی کـو کـه از چـرخ بـاری نـدارد رخـی کـز حـوادث غـباری نـدارد
بــه گــرد خـرابـات گـیتی دویـدم سری نیست کانجا خـماری نـدارد
نـــظر در گــلستان آفــاق کــردم گلی نیست در وی که خاری ندارد

هر حادثه‌ای، از حوادثِ بلا، مقارنِ حکم حادثه‌ای از حوادث قضا باشد که آن را تقریر نماید و مانع و عایق را دفع کند؛ بیت:

عقل و عاقل را قضا ابله کـند صد عُطارِد را قضا گمراه کند

(۴) جلوه

در جنّتِ اعلیٰ روح را راحت و صفا بود، قهرمان تقدیر آن را تسخیر نموده، به سلاسل و اغلال در مقرّ سعیرِ [۵ پ] ظلماتِ تعلّقات مُقیّد ساخت.

(۵) جلوه

نفس چون حمامه مقیّد به دام و دانه گشته، و او را مسکنِ اصلیِ حقیقی از خاطر

رفته، و به مرحلهٔ مجازی عادت گرفته، به وجهی که معاودت به وطن خود چون مفارقت از آن مکروه می‌دارد، و آن را الم می‌پندارد؛ شعر:

وَ صَلَتْ عَلىٰ کُرهٍ إلیکَ وَ رُبَّما   کَرِهَتْ فِراقَکَ وَ هِیَ ذاتُ تَفَجُّعٍ

أی: جَزَعٍ. نفس در مبدأ فطرت و اوّل خلقت، مقارنهٔ وهم و خیال که منبع باطل و ضلال است مکروه می‌داشت، و نمی‌خواست که دامن عزّت و طهارت خود را به تعلّقات جسمانی و قاذورات هیولانی ملوّث گرداند؛ امّا چون از فرمان واجب الاذعان قضای ازلی گزیر و گریز میسّر نبود، و دست از طهارت روحانی شسته به قاذورات جسمانی آلوده و به سطوع تباشیر صبحی که از آفتاب وجودش بر بدن تافت او را از نوم جمادی و سِنهٔ نباتی بیدار ساخته، به مشاغل کونی مشغول گردانید، و به نوری که از ذات نیّرش به هیکل بدن افتاد جوانب و اطراف و زوایا و اکناف این بقعهٔ مبارکه را به مشاعیل [۶ ر] و اَدوات حسّ و حرکات مُنوّر و مُزیّن ساخت، و چون آن آلات را ذریعهٔ تلذّذ و تمتّع، و وسیلهٔ تناعم و تنعّم داشته گذاشتن و گذشتن از آن بر او صعب نمود؛ شعر:

أنِفَتْ وَ ما سَکَنَتْ فَلمّا و اصَلَتْ   کَرِهَتْ مُفارَقَةَ الخَرابِ البَلقَعِ

أنِفَتْ، أی: استنکفت، والبَلقَع: الخالي، والمرادُ به: عالمُ الأجسام، أو البدنُ، فإنّه، من حیث هو خالٍ، خرابٌ. امتدادِ زمان مواصلت و معاشرت موجبِ صعوبت و کراهیت مفارقت می‌شود؛ بیت:

سعدی به روزگاران مهری نشسته در دل   بیرون نمی‌توان کرد اِلّا به روزگاران

(۶) تمثیل و حکایت

در اطراف مشرق کوهی واقع است که از غایتِ بلندی، سهم شعاعِ بصری به ساحتِ آن نمی‌رسد، و دستِ دراز حوادثِ زمان از دامنِ آن کوتاه است. آسمان را با علوّ قدر از شوق بلوغ به حضیض آن پشت خم و جامه کبود و دل پر از شرار گشته. وَهْمِ دوربین هر چند آسمانِ برین را در زیر قدم نهد، نظرِ همّتش بر اسافلِ آن نیفتد. و بر ساحتِ آن [۶ پ] کوه فضائی است پرصفا که از کثرت ضیا و صفا دو رنگی

شب و روز ننماید، و از شدّتِ انوار اسرار غیب پوشیده نماند، و روی زمین از منافع آن دیار معمور، و ساحتش چون بیتِ معمور از حوادثْ دور، و آن فضا منزل جمعی از اخوانِ صفا و فوجی از خُلّانِ وفا بود. قهرمانِ قضا ایشان را پریشان ساخته، متوجّهِ دیار مغرب گردانید.

بعد از طیّ مراحل و قطع منازل در جزیرهٔ معروفه به «مقرّ الشّیاطین» قرار گرفتند، زمینش چون دیدهٔ رَمَد دیده از نور آفتاب زیاده نصیبی ندیده، و عرصه‌اش چون قصب با شعاع ماه مجال اقتران تمام نیافته، از فرط انحطاط تارک نازلان در مَهاوی آن به حضیض مرکز می‌شود، و در نظر سُکّانشْ گاو زمین چون ثور و پروین بلند می‌نمود.

هوا در غایتِ انقلاب و عدم انتظار، گاهی شدّتِ حرارت کرهٔ خاک را چون کرهٔ آهن تافته، و مُحدّبِ غَبرا چون مقَعّرِ خَضرا معدنِ سعیر ساخته، دُرّ یتیم در سینهٔ صدف چون اشک یتیم قطرهٔ آب آتشین گشته، و قطعهٔ لعل [۷ ر] را در حُقّهٔ کان چون سِرشک دیدهٔ عاشقان خون روان شده. باد را به آفتاب نمی‌گذاشت، و آب از آفتاب به سایه نمی‌رسید، آهن در دل سنگ چون آب روان می‌شد، و سنگ از میان آب چون سنگ آتش شرار می‌ریخت.

و گاه از برودت رعشه در اعضای اشجار ظاهر شده، و یرقانِ سودا بر چهرهٔ درختان استیلا یافته، هوا از برودت مزاجِ کافور گشته، و آب از سنگدلی صلابتِ آهن گرفته، از خون دل و دیدهٔ عاشقان آب از آتش انگیخته، و از شوق لقای خورشید عَذرا چون مهجوران ناله با گریه آمیخته، از شدّتِ برودت هوا آتش مجال حرکت و اشتعال نیافت، و آفتاب تا وقت ضُحیٰ تابِ تابش و اشراق نداشت.

شدّتِ سرما چشمهٔ خورشید را بسته، و خسروِ انجم را از خرگاه افق مجال خروج نداده، روز چون شب وصلش دست شامش پای صبح گرفته، و شب چون روز فراق چشم صبحش پیکر شام ندیده.

دوستن صادق و یاران موافق علیٰ سبیل الاضطرار بی‌اختیار در آن دیار ساکن

شدند. و به مرور [۷ پ] ایّام و کرور شهور و اعوام ایشان را اُلفت و استیناس به امور ناملایم و عذاب دایم و اغذیهٔ ردیّه و صحبتِ حیوانات [دنیّه]که حاصل و محصول آن جزیره بود حاصل شده، موطن خویش را فراموش کردند، و اخلاق یاران و مجاوران آن دیار کسب نمودند، محبّت به عداوت، وفاق به نفاق مبدّل شد، فضیلت را آن پنداشتند که بر ایشان در جمع اوراق و اغصان آن بیشه، چنانچه پیشهٔ ساکنان آن دیار است، تفوّق نمایند، و در التذاذ به اموات حیوانات بر دیگران تقدّم کنند، عهدی که با دوستان قدیم داشتند فراموش نمودند، و احباب و منازل اصحاب را گذاشته به این خراب‌آباد پر آفت خو و عادت گرفتند، و در این غار بر اغوار هر یک به قلعه‌ای و حصاری مقیّد گشتند.

(۷) جلوه

پوشیده نماند که در جزیرهٔ معروفه به «مقرّ الشّیاطین»، که از جزایر عالمِ هستِ نیست نما و نیستِ هست نماست، قدمای حکما جهتِ تسکینِ سُکّانِ آنجا طلسمی چند نصب نموده‌اند، که اشیاء را به اضداد راه نماید، از این جهت ساکن هر قلعه قید را اطلاق دیده و داشته، و عذاب را [۸ ر] عذوبت دانسته و پنداشته، و به اضطراب اطمینان یافته.

تجلیهٔ دوّم

در حقیقت و صورت حصار و قلعه

رَبوَه‌ای از عظم رمیم را جَبَلی از جِبال عظام مؤلَّف از نقرهٔ خام و سنگ رخام پنداشته، و نسج عنکبوت را نسیج و حریر انگاشته، ذرّاتِ هَبا از هُبوب ریاح نهایت بر دماء و میاء در معاطف ربوه مانده، به صورت زر سرخ ناب و سیم سفید بسته و مُذاب مصوّر شده، و خَیط عنکبوتی به طناب ابریشمی مخیَّل گشته. و تصوّر نموده که در آن ربوه و قلعه دوازده کوه در رشتهٔ انتظام کشیده، به وجهی که به هر باد و هوایی که از جانبی وزد متحرّک شوند، و به هر قرار و استقراری که در خاطرش گذرد ساکن گردند، و ندانسته که کاه کوه نیست، و هر حرکت چیست، و در همه محرّک کیست؟

(۱) جلوه

بر ذروهٔ آن ربوه و قُلّهٔ آن قلعه، آبی یا سرابی به صورت سیم مُذاب مشتمل بر سه حوض آب مصوّر شده، و چون سماوات مقرّ جنود روحانیّات گشته.

(۲) جلوه

در صدر آن قلعه مَغاره‌ای به میکده موسوم که هشیار به بوی شرابِ آن مست و خراب گشته، تا روز اجل از خواب [۸ پ] بیدار نمی‌شود، و از خمار آن تا قیام قیامت نجات نمی‌یابد؛ و با آنکه هر لحظه بادی وحشت‌آمیز و هوایی بیخودی‌انگیز بر آن میکده مُظلِمه می‌وزد، پندارد که صُفّه‌ای است پرصفا و فضایی دلگشا که

مَهَبِّ هوایی است روح‌افزا؛ بیت:

کز اعتدال هوا حکم جانور گیرد   اگر به نوک قلم صورتی کنند نگار

از کثرت صفا و طیب هوا عالم قدسی را در آن مطمورهٔ نامعموره پای تعلّق مقیّد گشته، و از طیب طینت آن اذیال قدسیان گرد اکوان گرفته؛ بیت:

تـا سـخن آوازهٔ دل در نـداد   جان تن بیچاره به گل در نداد

با شدّت کدورت و کثرت ظلمت و غشاوت، مرآت حقایق انـوار، و سـجنجل دقایق اسرار [گشته، بلکه مهبط لطایف اسرار و مطلع حقایق انوار است] و منبع آب حیات، و ینبوع شعور و ادراکات است، «عیناً فیها تسمیٰ سلسبیلاً»، [انسان، ۱۸]؛ از آن تاریکی چشمهٔ روشن نـابع و مـنبعث مـی‌شود، و چـند جـوی روان جـاری و منشعب می‌گردد که همه استفاضهٔ حیات از ترشّح لطایف آیات او می‌کنند؛ بیت:

ز تاریکی در آنجا یک نشان است   کـه آب زنـدگی در وی روان است

و چون هوا در آنجا به حرارت مایل است [۹ ر] بر بالای آن بادگیری مبنی شده تا به هبوب ریاح طیّبه هوای آن فضا مروّح و مصفّا و معتدل و پرصفا گردد، و بر گوشهٔ آن بادگیر گنبدی است که صدای صیتِ آن آوازهٔ رفعت در گنبد گردون انداخته،

و در آنجا تختی از زر سرخ نهاده، و یکی از اساطین بلغا بـر آن نشسـته، و دو خدمتکاری چاپک پیش ایسـتاده کـه بـه التـفات ایشـان عـرایس حـقایق عـینی و مخدّرات ابکار معنوی که از مکامن قوّت به مجالی فعل می‌خرامند، به حُلَل اکوان و جواهر حدثان آراسته، به چهره‌گشایی ایشان بر منصّهٔ ظهور جلوه می‌نماید، و در این گنبد سی و دو غلام رومی ایستاده تا آنچه از در درآید آن را تنقیه و تصفیه و تخلیص نموده، به مطبخ عامره فرستند؛ و آن مطبخ در مابین این گنبد واقع شده، و مستقرّ مَلِکی از ملوک طبیعت گشته، مَواجب و معایش سایر ساکنان آن دیار از او می‌رسد، و از آنجا ارزاق به اطراف و اکناف روان می‌شود.

و آنچه در این مطبخ طبخ و نضج تمام نیافت نازل شده، در شش منزل دیگر به قدر امکان و قوّت و توان نضج و طبخ می‌یابد، و فضله مدفوع می‌شود، و زبدهٔ همه

به طرف یمین مایل می‌گردد، و به عمارتی می‌رسد از زر سرخ که منزل قومی از طبّاخان و نقّادان و سریر سلطان طبیعت است، ایشان دیگر [۹ پ] باره تنقیه و تخلیص نموده از هر چه رسیده چهار نوع طعام لذیذ ترتیب نمایند، تا هر یک را از سر معرفت طعامی لایق و غذایی موافق رسد.

(۳) جلوه

در این قلعه سه مَلِک بزرگ ساکنند: اوّل مَلِک انزل، و آن مَلِک اصغر و مالک طبیعت است، و منزلش مطبخ اعلیٰ است بر یمین مطبخ ادنیٰ واقع است؛ و او را هفت نایب و خادم و ملازم هست، و الّا قلیلی از ایشان همه در همهٔ منازل ساری و ساکنند، و قلّهٔ قلعه جهت مصلحتی چند منزل اکبر شده، و او را یازده خادم و ملازم هست و همیشه دیده‌بان و مترصّدند، و به اشارهٔ ایشان مساکن و سُکان متحرّک و ساکنند، و اِخبار از ملموسات و امر به تحریکات به ایشان مُفوَّض است. و منزل مَلِک اعظم سرچشمهٔ آب زندگانی است، و او را خلیفه‌ای است که به تردّد او سایر مساکن و سُکان به قدر امکان بقا و قوّت و توان یابند، و جملهٔ این ملوک به خدمت و محافظت روح و نور اسپهبد مشغولند، و او را مقیّد می‌دارند.

تجلیهٔ سوم

در بیان خلافت انسان

مشهور نزد [۱۰ ر] جمهور آن است که انسان خلیفهٔ رحمان است، و بعضی از معاصران آن را به وجهی تسطیر نموده‌اند. اوّلاً، حاصل تسطیر او را تحریر کنیم، و بعد از تبیین موارد ایراد، و تنبیه بر انحرافِ آن بزرگ معاصر ـ نگوییم که قاصر ـ از صوبِ قبلهٔ مراد به تحقیق مرام و تقریر حقّ در این مقام مشغول شویم، واللهُ یُحِقُّ الحَقَّ بکلماتِه وَ یُبطِلُ الباطِلَ ببیّناتِ آیاته.

(۱) نقل مقال لکشف حال

إنّ بعضَ أجلّة المعاصرین من الدّواني تلیٰ آیتین، أولاهما: «ما خَلَقنا السَّمٰواتِ وَالأرضَ وَ ما بَینَهما لاعِبِینَ» (انبیاء، ۱۶)، و ثانیتهما: «أفحَسِبتُم انّما خَلَقناکُم عَبَثاً وَ أنّکُمْ إلَینا لا تُرجَعُونَ» (مؤمنون، ۱۱۵)، و بعد ذلک قال:

«از پرتو اشعهٔ این دو نیّر قدسی، بینایان منظر تحقیق را این معنی مُشاهَد و مُعایَن شود که ذرّات اکوان و حقایق عالم امکان را از ممکن غیب بر منصّهٔ شهود جلوه دادند، و به گُل گونهٔ: «صِبغةَ الله وَ مَن أحسَنُ مِن اللهِ صِبغَةً» (بقره، ۱۳۸) آراسته در معرض عیان درآوردند، به حکم: «أعطیٰ کُلَّ شَیءٍ خَلقَهُ ثُمَّ هَدیٰ» (طه، ۵۰) هریک را غایت و مصلحتی است که به منزلهٔ ثمره است. چه فعل جواد مطلق و فعّال بر حق اگرچه معلّل به اغراض نیست [۱۰ پ]، امّا خالی از حِکَم و مصالح و غایات و ثمرات نیست، چنانچه هر دو مقدّمه در علم اِلهی به براهین قاطعه و دلایل ساطعه مُثبَت

شده، و غایت انسان که خلاصهٔ اکوان و عین اعیان و نقاوهٔ جهان است، خلافت اِلهی است، چنانچه مؤدّای نصّ کریم: «إنّی جاعلٌ فی الأرض خلیفةً» (بقره، ۳۰) و فحوای: «وَ هُوَ الّذی جَعَلکُم خَلائفَ فی الأرض» (انعام، ۱۶۵) افصاح [از آن] می‌نماید،

و درکریمهٔ: «إنّا عَرَضنا الأمانَةَ عَلَی السَّموات وَالأرضِ وَالجِبالِ فَأبَینَ أن یَحمِلنَها وَأشفَقنَ مِنها وَ حَمَلَها الإنسانُ إنّه کانَ ظَلوماً جَهولاً» (احزاب، ۷۲) اگر امانت را حمل بر عقل یا تکلیف کنند، چنانچه در تفاسیر مشهوره مسطور است، بر اوّل متوجّه می‌شود که [جن و ملائکه به انسان در عقل شریک‌اند. و بر ثانی آنکه] جنّ در تکلیف با انسان مُساهِم است، پس تحمّل آن مخصوص انسان نباشد؛ و از سیاق آیت اختصاص انسان به آن فهم می‌شود، کما یخفیٰ علی من له ذوق سلیم، بلکه حمل بر سریر خلافت اِلهی باید نمود که تحمّل اَعبای آن را جز آدمی ضعیف در خور نبود؛ بیت:

بار وجود خویش نتابد دلم ز ضعف   لیکن ز بار عشق کشیدن ضعیف نیست

آسمان بار امانت نتوانست کشید [۱۱ ر]   قرعهٔ فال به نام من دیوانه زدند

استحقاق انسان مرتبهٔ خلافت را بنابر کمال قابلیّت اوست صفاتِ متقابله را، بر وجهی که مظهر اسمای متقابلهٔ اِلهی تواند بود، و به عمارتِ عالم صورت و معنی قیام تواند نمود. چه ملایک را اگرچه جهتِ روحانیّت و لوازم آن، چون اشراقات علمی و توابع آن از لذّات عقلی، به حسب فطرت حاصل است، امّا از جهت جسمانیّت و کثافت مادّه بکلّی بی‌نصیب‌اند. و اجسام فلکی را، اگرچه به حسب قواعد حکمت نفس ناطقه هست، امّا کمالات نفسانیّهٔ ایشان فطری است، و اجسام ایشان از کیفیّات متخالفه و طبایع مختلفه بری است، و سیر در مدارج مختلفه و مراتب متفاوته، و تقلّب در اطوار نقص و کمال، و تحوّل در تقالیب [احوال] و احاطه بر جمیع حقایق علوی و سفلی ندارند. به خلاف نشأهٔ انسانی که بر جمیع اطوار محیط است و در تمام مراتب سایر، اولاً در بدو وجود از رتبت جمادی به مرتبهٔ نما و از نما به مرتبهٔ حیوانی رسیده و از آنجا به درجهٔ انسانی انجامیده.

و چون به حلیهٔ اعتدال مزاج و تعدیل قوای جسمانی و نفسانی متحلّی گردد من حیث البدن و النّفس شبیه به اجرام سماوی باشد، چه توسّط بین الاضداد به منزلهٔ

خلوّ از آن است، و به واسطهٔ [این] تصفیه نفس او منتقش [۱۱ پ] به صور حوادث ماضیه و آتیه بر وجود جزوی شود، همچون نفوس فلکیّه، یا به واسطهٔ اطّلاع بر عالم مثال که نزد اساطین حکمت بیانی و عیانی ثابت است، یا به واسطهٔ انعکاس صور قدسیّه از مصباح نفس ناطقه به مشکات خیال و تمثّل او به صورت جسمانی که مقتضای حقیقت مرئی و طبیعت مرآت باشد، چنانچه رأی بعضی حکماست،

و چون از این مرتبه ترقّی نموده نفی ما سوی الله از خاطر نماید، و به اَقدام همّت بر شواهق حظایر قدس برآید و به مرتبهٔ مشاهدهٔ وحدت صرف متحقّق گردد، در زمرهٔ ملایک مقرّبین، بل در صف اعالی مهیمنین باشد، و مع ذلک محبوس و مقصور در یک مقام نباشد، بلکه هر محل که خواهد محطّ رحل و منزل قصد تواند داشت؛ شعر:

لَقَد صارَ قَلبی قابِلاً کُلَّ صُورَةٍ فَمَرعیً لِغزلانٍ وَ دَیراً لِرُهبانٍ

أدینُ بِدین الحُبِّ أنّیٰ توجّهت رَکائبُه أرسَلتُ دِینی وَ إیمانی

و از این جهت است که ائمهٔ سنّت و جماعت که مالکان ازمّهٔ براعت‌اند اتّفاق نموده‌اند بر آنکه خواصّ بشر از خواص ملک افضل است؛ بیت: [۱۲ ر]

گر آدمی صفتی از ملک گرو ببری که سجده گاه ملک خاک آدمی‌زاد است

فامّا در عوام بشر با عوام ملک خلاف کرده‌اند، [بعضی تفضیل عوام بشر کرده‌اند]؛ چنانچه در کتب مشهورهٔ کلامیّه مسطور است، و بعضی به خلاف آن قائل شده‌اند، و شکّی نیست که خواصّ ملک از عوام بشر افضل خواهند بود.

و از حضرت مرتضوی که مدینهٔ علم را باب است، و باب او طالبان را مآب، رضی الله عنه و کرّم الله وجهه، این معنی منقول است که «الله تعالیٰ ملک را عقل داد بی‌شهوت و غضب، و حیوان را شهوت و غضب داد بی‌عقل، و انسان را هر دو داد»[۱] پس اگر انسان شهوت و غضب را مطیع و منقاد عقل گرداند و به کمال عقلی برسد رتبهٔ او از ملک اعلیٰ باشد، چه ملک را مزاحمی در کمال نیست، بلکه اختیاری در آن نه، و انسان با وجود مزاحم، به سعی و اجتهاد، به این مرتبه فایز

---

۱. بحارالانوار، ج ۶۰، ص ۲۲۹؛ علل الشرائع، ص ۵.

شده. و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد خود را از مرتبهٔ بهایم فروتر اندازد، چه ایشان به واسطهٔ فقدان عقل که وازع شهوت و غضب است در نقصان معذورند، به خلاف انسان؛ بیت:

آدمی‌زاده طرفه [۱۲ پ] معجونی است — از فرشته سرشته وز حیوان

گر کند میل این شود کم ازین — ور کند میل آن شود به از آن

و خلافی که در ترجیح انسان بر ملک از حکما منقول است، صاحب اصطلاحات صوفیه اشاره به رفع آن فرموده و طریق توفیق بین‌الفریقین نموده، بر این وجه که شرف غیر کمال است، چه شرف به حسب قرب به مبدأ است در سلسلهٔ ایجاد و غلبهٔ روحانیّت و نزاهت که لازم آن است. و کمال به سبب جامعیّت آن است. پس اگرچه ملک، بنابر قلّت وسایط و غلبهٔ احکام تجرّد، اشرف از انسان باشد، انسان به جهت جامعیّت و احاطه افضل و اکمل باشد،

و چون سخن هر طایفه را بر یکی حمل کنند خلاف به وفاق مبدّل شود و نزاع ارتفاع یابد، و التّوفیق من الله العزیز.

(۲) تنویر

تحقیق خلافت انسان را به دو چیز منوط است: یکی حکمت بالغه که عبارت است از کمال علمی، دوّم قدرت فاضله که عبارت است از کمال عملی.

و این سخن بر این تقدیر است که حکمت را تفسیر به مجرّد علم به احوال موجودات کنند، و نفس عمل را خارج از حکمت دارند.

امّا بر آن تقدیر که حکمت را تفسیر کنند به خروج نفس به کمالی که ممکن است او را در جانبی علم و عمل، احتیاج به قید اخیر نیست، بلکه خلافت به مجرّد حکمت حاصل است، چون عمل در آن داخل است.

و اَولیٰ تفسیر ثانی است، چه اوفق است به معنی اصلی، زیرا که حکمت در اصل لغت [۱۳ ر] موضوع است به ازاء راست گفتاری و درست کرداری. و ایضاً نصّ: «وَ مَن یُؤتَ الحِکمَةَ فَقَد أُوتِیَ خَیراً کثیراً». (بقره، ۲۶۹) به این معنی انسب و الیق است. و بر تفسیر اوّل، مثل: «إنّکَ أنتَ العَزیزُ الحکیمُ» (غافر، ۸) از قبیل عطف الفاظ مترادفه

باشد؛ و شکّی نیست که حمل بر تأسیس اولیٰ است از تأکید.

و آنچه که قدمای حکما در تعریف فلسفه گفته‌اند: «التّشبّهُ بالإلٰهِ بقدر الامکان»(۱) معنی ثانی است، چه، به مجرّد علم بی‌تخلّق به اخلاق اِلهی، تشبّه تمام نمی‌شود. و محقّق است که انسان به مجرّد علم بی‌عمل به ذروهٔ کمال نمی‌رسد، چنانکه در حدیث نبوی است، علیٰ قائله أفضل صلوات المصلّین و اکمل تحیّات ربّ العالمین: «العِلمُ بدونِ العمل وَبالٌ، وَالعَمَلُ بدون العِلم ضَلالٌ»(۲)، و حضرت رسالت پناه، علیه أفضل صلوات الله، از علم بی‌عمل پناه به خدا برده، حیث قال صلّی‌الله علیه و آله: «اللّٰهمّ إنّی أعوذُ بکَ مِن علم لا یَنفَعُ»(۳).

و مراد به علمی که در تعریف حکمت مذکور است نه حفظ اقوال متداوله مشهوره است، بل مراد یقین به مطالب حقیقی است، خواه به نظر و استدلال حاصل شود، چنانچه طریقهٔ اهل نظر است که ایشان را علما می‌خوانند، و خواه به طریق [۱۳ پ] تصفیه و استکمال، چنانچه شیمهٔ اهل فقر است و ایشان را عرفا و اولیا می‌نامند.

و هر دو طایفه، به حقیقت، حکمااند، بلکه طایفهٔ ثانیه چون به محض موهبت ربّانی فایز به درجهٔ کمال شده‌اند و از مکتب‌خانهٔ: «وَ عَلّمناهُ مِن لَدُنّا عِلماً» (کهف، ۶۵) سبق گرفته‌اند، و در آن طریق أشواک شکوک و غوایل اوهام کمتر است اشرف و اعلی باشند، و به وراثت انبیا که صفوت خلایق‌اند اقرب. و هر دو طریق در نهایت وصول سر به هم باز می‌آورد، «إلیه یرجع الأمر کلّه» (هود، ۱۶۲).

و میان محقّقان هر دو طریق هیچ خلاف نیست. چنانکه منقول است که شیخ [عارف] محقق، قدوهٔ ارباب العیان، صفوة أعیان الإنسان، شیخ ابوسعیدبن ابی‌الخیررا با قدوة الحکماء المتأخّرین شیخ ابوعلی‌بن سینا، قدّس الله روحهما، اتّفاق صحبتی شد، بعد از انقضای آن یکی گفت: «آنچه او می‌داند، ما می‌بینیم» و

---

۱. ماینبغی أن یقدّم قبل تعلّم الفلسفة، ص ۷ از فارابی.

۲. شرح غُرر و دُرر آمدی، ش ۱۵۸۷ و ۱۹۸۷.

۳. الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۲۳۶.

دیگری گفت: «آنچه او می‌بیند ما می‌دانیم»[۱].

و هیچ‌کس از حکما انکار این طریق ننموده، بلکه اثبات کرده‌اند، چنانکه ارسطاطالیس می‌گوید: «هذه الأقوال المتداولة کالسُّلّم نحو المرتبة [۱۴ ر] المطلوبة، فمن أراد أن یحصّلها فلیحصّل لنفسه فطرةً أُخرىٰ»، و افلاطون الهی فرموده: «قد تحقّق لي أُلوفٌ من المسائل لیس لی علیها برهان».

و شیخ ابوعلی در مقامات العارفین می‌فرماید: «فَمَن أحَبَّ أن یتعرّفها فلیتدرّج إلىٰ أن یصیر من أهل المشاهدة دُونَ المشافهة، و من الواصلین إلی العین دُونَ السّامعین للأثر»[۲].

و حکیم الهی شیخ شهاب‌الدّین مقتول که محیی رسوم قدمای حکما است در *تلویحات* نقل می‌کند که در خلسهٔ لطیف، که به اصطلاح این طایفه آن را «غیبت» گویند، ارسطو را دیدم، و در تحقیق ادراک که از غوامض مسائل حکمت است از او نکته‌ای چند پرسیدم، بعد از آن شروع در مدح استاد خود افلاطون نمود و اطراء عظیم در مدحت او کرد، از او سؤال کردم که از متأخّران کسی به مرتبهٔ او رسیده باشد؟ گفت نه، و نه به جزوی از هفتاد هزار جزو از کمال او. بعد از آن ذکر بعضی از فلاسفهٔ اسلام می‌کردم و به هیچ کدام التفات ننمود، تا به ذکر بعضی از ارباب کشف و شهود رسیدم، مثل جنید بغدادی، و ابویزید بسطامی، و سهل‌بن عبدالله تستری [۱۴ پ]، قدّس الله أرواحهم، گفت: «أُولئکَ هم الفلاسفُة حقّاً».[۳]

لیکن در این طریق اخطار بسیار و مهالک بیشمار است، چه خطرات وساوس، و ورطات هواجس، و تسویلات باطله، و تخییلات فاسده سالک را در بیابان طلب حیران و سرگردان گرداند، و افسد مفاسد آنکه به اندک نمایشی: «کسرابٍ بقیعةٍ یحسبه الظّلمآن ماءً» (نور، ۳۹) از راه رفته، دست از طلب بردارد، «حتّی إذا جاءه لم یجده شیئاً» و بعد از آن اطّلاع بر حقیقت حال حاصلش غیر حسرت و وبال نباشد بیت:

دور است سرآب درین بادیه هش‌دار — تا غول بیابان نفریبد به سرابت

خَلیليَّ قُطّاعُ الفیافی إلی الحِمىٰ — کثیرٌ و أربابُ الوصول قلائلُ

---

۱. اسرار التوحید، ج ۱، ص ۱۹۴، تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، ۱۳۶۳ این نقل ثابت نیست.
۲. الإشارات، ج ۳، ۳۹۰ (نمط ۹).
۳. التلویحات، ص ۷۴ از سهروردی.

و ایض استاد این طریقت که عبارت از مرشد کامل است نادر است، و بر تقدیر وجود شناخت او متعذّر، یا متعسّر، چه کمالات انسانی را جز صاحب کمال نشناسد، و قیمت جوهر را بجز جوهری نداند؛ شعر:

به سرّ قصّهٔ سیمرغ و غصّهٔ هدهد کسی رسد که شناسای منطق‌الطیر است

و اکثر مردم به صورت مُمَوّه و ظاهر بی‌حقیقت از راه افتاده‌اند [۱۵ ر] بیت:

یاقوت را مقابل خرمهره می‌کنند سنگ سیه به نرخ زر سرخ می‌خرند

و ناگاه افتد که به تلبیس و تدلیس فریفته شود و نقد عمر خود صرف خدمت ناقصل کند به ظنّ کمال، و مؤدّی به خسران حال و مآل او گردد، نعوذبالله من الغباوة والغوایة. از این جهت علما بیشتر حثّ مردم بر طریقهٔ نظر نمایند، با آنکه در طریقهٔ تصفیه نیز احتیاج به این طریق متحقّق [است]. چه اگر سالک بکلّی از علم رسمی عاری باشد از ورطهٔ افراط و تفریط ایمن نتواند بود، و از مخالفت حکمت شریعت فارغ نه، و شاید که، بنابر جهل به حدّ اعتدال، احتمال ریاضات مفرطه کند، و مؤدّی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد، و لهذا حضرت هادی الثّقلین إلی الصّراط المستقیم علیه و علیٰ آله أفضل التحیّة و التّسلیم می‌فرماید: «ما اتّخَذَ اللهُ وَلیّاً جاهِلاً قَطُّ». و در حدیثی دیگر فرموده: «قَصَمَ ظَهری رَجُلان: جاهِلُ متنسّکٌ وَ عالمٌ متهتّکٌ»[۱].

(۳) [تبصره]

چون معلوم شد که تحقّق خلافت که غایت ایجاد انسان است به علم و عمل منوط و مربوط است، پس علمی که کافل تحقیق کیفیّت رسوم [۱۵ پ] طریق تحصیل این سعادت عظمیٰ باشد اهمّ علوم و انفع آن تواند بود، و آن «حکمت عملی» است که حکما آن را «طبّ روحانی» خوانده‌اند، چه به معرفت آن حفظ اعتدال خلقی بر نفس ناطقه توان نمود که به منزلهٔ حفظ الصّحّه است بدن را. و به همان ردّ نفوس ناطقه به اعتدال توان کرد که به منزلهٔ دفع مرض است ابدان را، چه ملکات ردیّه امراض نفسانی‌اند.

---

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۰۹، (عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۱۱۱، و منیة المرید)

و تفصیل [کلام در این] مقام، آن است که شرف هر علمی یا به نباهت موضوع است یا به جلالت غایت و منفعت، یا به وثاقت برهان و حجّت. و این علم از جهات ثلاث به مزید اختصاص مخصوص است، چه موضوع او نفس ناطقهٔ انسانی است، از آن جهت که افعال جمیل و محمود، یا قبیح و مذموم، به حسب رویّت و ارادت از او صادر تواند شد، و شرف نفس انسانی از سیاق سخنان سابق معلوم شد، و غایت او اکمال چنین جوهری شریف است. و چه منفعت زیاده از آن‌که به توسّط آن نفس انسانی را، که در مرتبهٔ بهیمی و سبعی بلکه ادنیٰ از آن باشد، به مرتبهٔ اعلیٰ از ملک رساند، و لهذا بعضی از اکابر آن را «اکسیر اعظم» [۱۶ ر] خوانده‌اند، چه اخسّ موجودات که انسان ناقص است به سبب آن به مرتبه‌ای رسد که اشرف موجودات ممکنه باشد.

و بنابراین است که قدمای حکما، که پرتو حکمت از مشکات انوار نبوّت اقتباس نموده بودند، طالب فضیلت را، اوّل به علم «تهذیب اخلاق» ارشاد فرموده‌اند، بعد از آن به علم منطق، یا ریاضی، بعد از آن به طبیعی، بعد از آن به الهی.

و حکیم ابوعلی مسکویه تقدیم ریاضی بر منطق کرده. و این طریق اقرب است، چه به واسطهٔ ممارستِ ریاضی نفس متعوّد به یقین شود، و ملکهٔ استقامت و متانت در او حاصل گردد، و تفرقهٔ میان تکلّف و تحقیق و تعسّف و تدقیق شعار او شود. و اکثر مشتغلان به منطق بی‌التفات به طرفی از ریاضی به عکس این صفات مرسوم‌اند؛ بلکه کمال در شَغَب و جدال دانند، و نهایت تحقیق، ایراد مغالطه‌ای یا ابدای شکّی شمرند. و از اینجا است که افلاطون بر در خانهٔ خود نوشته بود: «مَن لم یَعرِف الخویطر یا لا یَدخُل دارَنا»[۱]، یعنی: هر کس که هندسه نداند به خانهٔ ما نیاید.

و بالجمله تقدیم تهذیب [۱۶ پ] بر سایر علوم مقرّر و متّفق علیه است، و بقراط حکیم گفته: «البَدَنُ الّذی لَیسَ بِالنَّقِیِّ کُلَّما غَذَوتَهُ فَقَد زِدتَهُ شرّاً»[۲]، یعنی: بدنی که از اخلاط فاسده پاک نیست هر چند او را غذا دهی موجب زیادتی شرّ و تضاعف مادّهٔ

---

۱. تاریخ الفلسفة، از جمیل صلیبا، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۳۹.
۲. ماینبغی أن یقدم قبل تعلم الفلسفة، ص ۶، از فارابی.

مرضِ او شود.

و این رمزی است از آنکه چون نفس از اخلاق ذمیمه پاک نباشد تعلّم علوم حکمی او را مُوجِب ازدیاد فسادگردد، چه بدان واسطه موادّکبر و نخوت و اسباب قدرت بر ایذای احرار و ممارات با علمای کبار او را حاصل شود.

و حقیقتِ آنکه اکثر طلبهٔ علم که در درجهٔ تخلّف و ضلال و فسوق و انحلال می‌مانند، از آن است که به مقتضای: «وَ أتُوا البُیُوتَ مِن أبوابها» عمل نمی‌کنند، و در ابتدا به تهذیب اخلاق نمی‌کوشند.

و چون شنیده‌اند که «حکمت از قید تقلید می‌رهاند، و به درجهٔ تحقیق می‌رساند»، و معنی این سخن نمی‌دانند، تصوّر باطل می‌کنند که حکمت موجب انحلال قیود شریعت است، و اطلاق از قانون نوامیس، و به حسب دواعی هوا و رغبات طبیعت به تحقیق نارسیده از تقیّد به رسوم شرع که زیور مردان راه طلب است منخلع شده، [۱۷ ر] خلیع العذار چون بهایم در آب و علف می‌افتند و چون سِباع انیاب و السنه را در هتک عرض اقران و اسإت ادب با اسلاف و اعیان که آبای روحانی‌اند، و شکر مساعی ایشان بر ذمم همم طالبانِ کمال واجب است، می‌گشایند، و از اعتقاد عجایز که به مقتضای: «البَلاهَةُ أدنىٰ إلی الخَلاص مِن فَطانَةٍ بَتراء» موجب نوعی از نجات است برمی‌آیند، و به حقیقت کار نارسیده «کالّذی استهوتهُ الشّیاطینُ فی الأرض حَیرانَ» (انعام، ۷۱) می‌مانند. «مُذَبذَ بینَ بَینَ ذلکَ لا إلی هٰؤلآء و لا إلی هٰؤلآء» (نساء، ۱۴۳).

و از نتایج آن است که حکمت که خمیرهٔ مقدّسهٔ ربّانی و چشمهٔ آب زندگانی است، و در مواضع متعدّده ازکتاب و سنّت ممدوح و مشکور است، از قبح سیرت این قاصران که مصراع: «بدنام کنندهٔ نکونامی» چند وصف الحال ایشان است، عرضهٔ طعن همگنان شده، عصمنا اللهُ و سائر المسلمین عن الطّغیان والزّلل فی العقل و القول و العمل، و لا حَولَ وَ لا قُوّةَ إلاّ بالله، وَ ماالنَّصرُ الاّ مِن عِندالله».(۱)

---

۱. اخلاق جلالی، ص ۱۹-۳۶ از جلال‌الدین محمّد دوانی.

(۴) تبیین حال و تحقیق مقال

اگرچه موارد ایراد در کلامی که منقول گشته از حدّ عدّ [۱۷ پ] بیرون است، امّا جهت تنبیه ناظران، بعضی از آن در سلک بیان انخراط می‌یابد.

اوّلاً، بر واقفان مواقف تدقیق و ناظران مناظر تحقیق که بصر ایشان به کحل توفیق مکحّل شده، پوشیده نیست که اکثر مقدّماتی که تقریر نموده ممنوع، و استدلالات و بیاناتی که به آن متمسّک شده مقدوح و مدفوع است، و ظاهر است که ظاهر آیات منقوله ظاهر است در خلاف آنچه تقریر نموده الّا به تکلّفات ظاهره. چون تقدیم این مقدّمه با مقصد او زیاده ربطی و مناسبتی ندارد بر مناقشه و مباحثه فایدهٔ معتدّبه مرتّب نخواهد بود.

ثانیاً، آنکه بنابر مقدّمه‌ای که تقدیم نموده باید که خلافت در هر فرد از افراد انسان متحقّق شود. و آن خلاف واقع، و واقع خلاف آن است، و خلیفه در کریمهٔ: «إنّی جاعلٌ فی الأرض خلیفةً» (بقره، ۳۰) [۳۶] نه به معنی‌ای است که تصوّر کرده، و لهذا به آن مرتّب شده که «أتَجعَلُ فیها مَن یُفسِدُ فیها وَ یَسفِکُ الدّمآء» (بقره، ۳۰) و همچنین در «هُوَ الّذی جَعَلکم خَلائفَ الأرض» (انعام، ۱۶۵).

ثالثاً، اگر امانت را بر خلافت حمل کنند بر وجهی که تقریر و تسلیم نموده، اختصاص آن به انسان در حیّز منع و بطلان است، [۱۸ ر] چه در جنّ که مادّهٔ نقیض داشته متحقّق است.

رابعاً، آنکه قابلیّت صفات مقابله با خلافت مناسبت ندارد.

خامساً، آنکه فطریّت کمالات که در افلاک اثبات کرده موجب نقص و قصور نمی‌شود، و کثافت و مخالفت طبایع موجود کمال نمی‌گردد، و ظاهر است که هر یک از ملک و انسان را حالتی چند است که در دیگری متحقق نیست، و مخفی نیست که ناقصی که مرتبه‌ای از کمال یابد و به مرتبهٔ اقصای کمال و قریب بـه آن نرسد از کاملی که به منتهای کمال و قریب به آن رسیده باشد اکمل نخواهد بود ممنوع است، و حکما برخلاف آن تصریح نموده‌اند.

سادساً، احاطهٔ انسان بر چیزی که فلک را به آن احاطه نیست.

سابعاً، حکم بر آنکه توسّط بین‌الاضداد به منزلهٔ خلوّ از آن است حکمی است خالی از بیّنه و محض تحکّم است، و بطلان این دعوی و مسائل در شرح *هیاکل* به وضوح پیوسته، و اختصاص اطّلاع بر حوادث ماضیه و آتیه و مشاهدهٔ وحدت صرفه و عدم ثبات از خواصّ انسان نمی‌تواند بود، و اهل توحید این حالات را در اکثر کاینات اثبات کنند [۱۸ پ] والّا خلاف بسی از قواعد و اصول ایشان لازم آید، حتیّ اختصاص مذکور.

ثامناً، آنکه خلاصهٔ بیان در خلافت انسان به وجهی که به آن معترف شده است که خلافت به دو چیز منوط است، حکمت کامله که عبارت از کمال علمی بود، و قدرت فاضله که عبارت از کمال عملی بود، ظاهر است که این حالت در غیر انسان بر وجه اتمّ اکمل متحقّق است.

و اعتذار به تطوّر در اطوار نافع نیست بعد از آنکه خلاصهٔ خلافت را در قدرت و حکمت قصر و حصر نموده باشد، با آنکه تطوّر در اطوار با معنی خلافت مناسبت ندارد. باز کنایات و تعریضات و تشنیعات و تصریحات که در شأن صوفیّه و طلبه و علمای زمان ایراد کرده اگر به صدق و صواب اقتران یافته باشد، امید که از قبیل قصّهٔ ماهان نباشد.

(۵) مقدّمه

عامّهٔ علما و کافّهٔ حکما انسان را عالم صغیر خوانند و خلیفهٔ رحمان دانند، و در هر یک وجهی بلکه وجوه وجیه ملحوظ گشته، و شاید که بعض از این وجوه را با بعضی، از بعض وجوه، اشتراک باشد، و جامعیّت مراتب از وجوه عالمیّت است نه خلافت، و بینهما شرکت معتبر و ملحوظ اهل خبرت [۱۹ ر] نگشته، باز جامعیت را بر دو وجه اعتبار نمایند: اوّل جامعیّت جمیع مراتب امکان، دوم جامعیّت مراتب حوادث و اکوان، و همانا آن بزرگ معاصر، نگویم که قاصر، میانهٔ وجهین وجیهین تفرقه و تمییز ننموده، و ما هر یک را در جلوه‌ای بیان کنیم:

(۶) جلوه

در بیان خلافت انسان

خلافت را بر معانی‌ای اطلاق‌کنند: اوّل قائم‌مقام در تحریر احکام، دوّم نایب مناب شخص گشته به وجهی که شبه کاری که از منوب آید کفایت نماید و اطوار و افعالش مناسب اطوار و افعال منوب باشد، سوّم از پی درآمده، چهارم بر جای نشسته.

بعد از تقریر معانی خلافت، بر اهل خبرت و بصارت واضح و لایح است که انسان به چه معنی از معانی قابل خلافت رحمانی است، چه خلیفهٔ شخصی به معنی اوّل بر کسی اطلاق کنند که نایب او باشد و تقریر احکامش نماید، و ظاهر است که به این معنی انبیا و سلاطین عادل خلفای حقّند، چه ایشان احکام الهی را تقریر نمایند. و این بر رأی ظاهر اهل ظاهر است، و به مذاق اهل عرفان، کاملان از افراد انسان به مرتبه‌ای رسند که قدرتشان ظلّ قدرت [۱۹ پ] حق گردد، و شیوع و عموم یابد، و جمیع ممکنات و مقدورات، به امر حق، مطیع و منقاد ایشان باشند؛ بیت:

هست دریاها مسخّرشان و کوه چار عنصر نیز بند آن گروه

و بر اهل معرفت و خبرت مخفی نیست که حقیقت خلافت تحقّق این حالت است، و این حالت مستلزم ضربی از بیخودی و ربط شوقی عشقی است، و بر هیچ‌یک از علم و عمل موقوف نیست، و اگرچه در بعضی از صور با آن هم متحقّق می‌شود، امّا در اکثر صور تخلّف می‌نماید، بلکه غالباً توجّه به تکمیل و اکمال و اشتغال به اِتقان علوم و اِحکام احوال در غیر انبیاء صاحب کمال مزاحم و مشوّش این حال می‌باشد، و بیان آن در این مساق مناسب مذاق اهل بیان نیست؛ بیت:

با مدّعی مگویید اسرار عشق و مستی تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی
تا علم و عقل بینی بی‌معرفت نشینی یک نکته است بگویم خود را مبین و رستی

هر که از راه علم و عقل این کمال را طلبد از مقصد و مقصود دور افتد؛ بیت:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت گو برو کو را سوی گنج است پشت

و به مذاق صوفیان [۲۰ ر] این دعوی را به وجهی دیگر بیان توان کرد، چه ایشان برآنند که عالم به انسان کامل قائم است. و تتمیم بیان در مساق این رساله نمی‌گنجد.

(۷) جلوه

در بیان آنکه انسان عالم صغیر است

به وجهی که وجهی از خلافت از آن ظاهر شود

و در احادیث نبوی علیٰ قائلها الصّلاة والسّلام وارد است که «انّ الله تعالیٰ خلقَ آدمَ علیٰ صورته»[۱]. و «اعرف نفسک یا إنسانة تعرف ربّکَ»[۲].

و توضیح کلام در این مرام آنکه عاقل مستبصر اگر دیدهٔ بصیرت بگشاید از نسخهٔ وجود خود دریابد که آنچه به قدرت و ارادت او به وجود آید مسبوق باشد به صورتی که در لوح خاطرش مصوّر شود، و اراده‌ای که بدان تعلّق گیرد، و شوق و عزمی که مبدأ التفات روح و اعمال قُویٰ و تحریک اعضاء گردد، بعد از ترتیب و انتظام این امور صورت مقصود چهره گشاید، و از مکمن غیب بر منصّهٔ ظهور جلوه نماید. و آنچه در عالم کبیر ظاهر شود نظیر این باشد، و به همین دستور ظهور یابد، چه هر چه ظاهر شود صورت آن در لوح محفوظ مصوّر باشد، و چون ارادهٔ الهی [۲۰ پ] به حصول آن تعلّق گیرد روحانیّات که به منزلهٔ روحند از عرش که به جای دل است منبعث شوند، و ارکان و اصول را که حکم اعضا دارند تحریک نمایند، تا صورت مقصود بر لوح وجود چهره گشاید و به وجهی که اراده به آن متعلّق شده به ظهور و فعل بر وفق قدرت و ارادت به حصول پیوندد.

پس بصیر مستبصر از تأمّل در اعمال وافعال صادر از خود داند و از نسخهٔ وجود خود خواند که صور افعال الهی به چه وجه چهره گشاید و به چه صورت مصوّر شود، و بر بسیاری از لطایف و نکات احادیث و آیات اطّلاع یابد، و وجه مناسب و مشابهت عرش و دل و تطابق بین العالمین و وجه خلافت متبیّن گردد.

---

۱. الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۶۰۶، ح ۳۹۲۸. ۲. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۳۲.

تجلیهٔ رابعه

در اشارت به طریق سعادت

به شهادت عقل و شرع ثابت است که انسان هر چند ازلی نیست ابدی است، و با آنکه داغ حدوث بر جبین وجود دارد فروغ چهرهٔ بقاءاش سرمدی است، پس کمال حقیقی به حقیقت بر فضیلتی اطلاق توان کرد که با صاحبش ابدالآباد بماند، و تطرّق نوازل میامن آن را عرضهٔ فنا و زوال نگرداند، [۲۱ ر] بلکه موجب رفعت و اعتلا و سموّ و ارتقا و عود به فطرت اولیٰ شود، و مستتبع بقای ابدی و سعادت سرمدی گردد.

و مقال ارباب نظر و استدلال و اصحاب کشف و حال در ماهیّت این کمال مختلف است: بعضی از عقلا عقل پندارند و فوجی عشق دانند، و قومی علم دانند و دانش خوانند، و جمعی ترک و زهد پندارند.

و مذهب منصور آن است که همه می‌باید، امّا همه در همه حال به اعتدال، و حقیقت این مقال در چند جلوه جلا یابد.

(۱) تنبیه

طرق تصفیه، با تکثّر شجون و تشعّب فنون، منحصر است در اقامت جوامع عبادت، و ادامتِ مراسم عدالت، و ازالهٔ وساوس عادت. اوّل مشرع ابرار باشد، و

ثانی منهج اخیار، و ثالث مسلک شطّار که مختار جمعی اخیار است؛ بیت:

این راه قلندری است و میدان هلاک   ایــــن راه مــــقمّران بــازندهٔ بــاک

طریقهٔ ابرار و اخیار دشوار باشد و مشتمل بر اخطار بسیار، و همه کس را سلوک آن سهل و آسان نباشد؛ بیت:

غــافل مشـو کـه مـرکب مـردان مـرد را   در سنگلاخ بادیه‌ها پی بریده‌اند [۲۱ پ]

و سالکان مسلک شطّار از راه عجز و انکسار و ترک اعتبار و افتخار در همه حال به نهایت کمال رسند: بیت:

نومید هم مباش کـه رنـدان بـاده‌نوش   ناگه به یک خروش به منزل رسیده‌اند

(۲) تبصره

حاصل منهج اخیار تهذیب اخلاق و تقویم اطـوار و اوطـار است، و حـقیقت طریقهٔ ابرار شکر پروردگار، بلکه تمام شکر به سلوک هـر دو مـتمشّی شـود، اگـر متمشّی شود، چه مخفی نیست که توفیق شکر نعمتی دیگر است عـلاوهٔ عـطای سابق، و بر تقدیر آنکه شکر آن هم گفته شود موهبتی خواهد بود به سوابق نـعم لاحق.

کلیم موفور التکریم ـ علی نبیّنا و علیه التحیّة والتّسلیم ـ که او را حاجب:«وَ أنا اخترتکَ فَاستَمِع لما یُوحیٰ» (طه، ۱۳) به بسـاط: «إنّی أنـا الله» راه داده بـود، و افسـر: «لِنُرِیَکَ مِن آیاتِنا الکُبریٰ» (طه، ۲۳) بر تارکِ مبارک نهاده، کشفِ این حال حیرت مآل، در وقتی از اوقاتِ مناجات از حضرتِ عالم السّرّ والخفیّات که از همه و بر همه خبیر و بصیر، و بر همه و از همه قدیر و عذرپذیر است، تعالی شأنه و جلّ سلطانه، سؤال فرمود که پروردگارا، اگر به معاونت عنایت ازلی [۲۲ ر] و مساعدت هدایت لم یزلی شکر شمّه‌ای از نعمای بی‌انتها گرارش باید، کرامت آن نعمتی خـواهـد بـود تـازه مستوجب ثنای بی‌اندازه، و ستایش آن نعمت هم بر این قیاس.

پس تفصّی از عهدهٔ این امر خطیر به چه صورت تدبیرپذیر شود، و قیام به اداء

آن مفترض ضروریّ اللّزوم به کدام حیلهٔ در حیّز اقتدار بشری گنجد؟

محصّل جوابِ عجز انتساب، بر لوح ضمیر وحی‌پذیر کلیم متحتّم التّعظیم، چنین نقش بست که: «شعور بر قصور از اقامت مراسم حمد غایتِ حمد است، و اطّلاع بر امتناع اداء شکر نهایت شکر».

(۳) جلوهٔ اولّ در اشاره به طریق شطار

تمثیل

پادشاهی کریم عمارتی عظیم ساخته و خانی بی‌کران در آن انداخته، و جمع گرسنگان به آن خان خوانده، و بر کنار مایدهٔ عظیم‌الفایدهٔ خود نشانده؛ مثنوی:

سرایی از نگار آن سرایی — چو فردوس برین در دلگشایی

غلامان خطایی صف کشیده — بغمزه قلبها را صف دریده

بهر سویی چو چشم و لعل دلبر — نهاده بر طبق بادام و شکر

و با وجود کثرت لذّات نفسانی [۲۲ پ] و وفور مستلذّات جسمانی، ظروف و اوانی پرشرابی است روحانی که؛ بیت:

به پیران داده نیروی جوانی — حیات افزا چو آب زندگانی

چو دشنام بتان تلخ و شکر ریز — چو روی یار آبی آتش انگیز

و چون مجلس را به انواع خواسته آراسته، از حاضران غیر آن نخواسته که به نعمش تنعّم نمایند و به نظر محبّت از هر ذرّه آفتاب جمالش بینند.

پس عاقلان با خبر و عارفان صاحب‌نظر خیالات مُضِلّهٔ مُظلِمه راگذاشته به نور آفتاب عشق جمال معشوق حقیقی در مرآت شمایل محبوب مجازی مشاهده نمایند، و به آتشی که گلستان رخسار جانان را آب دهد خرمن غم را سوزند، و غبار حزن وگردکآبت ازگوشهٔ خاطر به یاد باده مرتفع سازند، و به آب این شراب، سراب وسوسه و خیال و منازعت و جدال شویند؛ بیت:

سرم خاک مستان فرخنده پی — که شویند نقش خرد را به می

از غوانی شرابِ ارغوانی ستانند که جوهر آیینهٔ آیینش مطلع خورشید رخسار ساقی گلعذار باشد، ساقی که چون شمع به گرمی که در سرش پیدا شود آتش از آب و آب [۲۳ ر] از آتش برآرد، و به آتشی که در دلش هویدا گردد، و هزار بیدل شیدا چون پروانه در عین وصال محترق سازد، شهاب جبنیش ظلمت شب را خلعت روز پوشاند، و نور حضورش ظلمت عالم را فراموش.

کوته‌نظران بی‌بصر چنین مجلسی گذارنـد و گـاهی بـه امـید مـلاقات بـانی در خلوتخانهٔ خیال وجدانی معتکف گردند، و در زوایای ظـلمت و هـجران مـنزوی شوند، و چون از مطلوب اثری نیابند خود را بانی پندارند، و گاهی در سرکوی فکر و نظر متردّد گردند، و توهّمات کاذبه خود را در شأن بِنا و بنّا بهانهٔ اهانت و ایـذای اخوان صفا و خُلّان وفا گردانند، و عمر را در خیال ماضی و استقبال گذرانند، و حال در بیگاری صرف نمایند بیت:

عشق کارست درین خانه دگر بـیگاری　　　عاشق روی نکویی شو و منشین بیکار

عرفاء بزرگوار و انبیاء ذوی‌الاقتدار کعبهٔ آمال را عشق ساخته‌اند، و غیر آن را وجههٔ قصد و قبلهٔ اقبال نداشته‌اند، و لهذا خاتم انبیا و مهتر اصفیا [صلی‌الله علیه و آله و سلم] به تلقین وحی الهی مسدّس و مخمّس فرخنده فرجام مبارک ارقام ایمان و اسلام [۲۳ پ] بر لوح رفیع تشریع نگاشته تا مهجورانِ بوادی اشواق و محترقانِ آتش فراق آن را تعویذ دوستی سازند و به سعادت وصال معشوق حقیقی مستعد گردند؛ بیت:

گر عشق نبودی و غم عشـق نـبودی　　　چندین سخن نغز که گفتی که شنودی

و اوراق دفاتر شرایع و مآثر علما و فضلا و ارقام اقلام افکار و انظار عظماء حکما به آب نسخ شسته، تا طالبان زلال وصال به دیدن سراب بـی‌آبِ بـوادی هـجران سرگردان نگردند؛ بیت:

کــی بــیابی دولت روحـانیان　　　مـــیان حکـــمت یـــونانیان

گر از آن حکمت دلی افروختی　　　کی چنان فاروق بر هم سوختی

عارف خبیر و ناقد بصیر در بازار روزگار بضاعت عمر را ضایع نگرداند و نقد حال را به نسیهٔ استقبال نفروشد؛ بیت:

طفلان ره نشسته به امّید جوی شیر　　　عارف به جست و جوی می لاله‌گون رود

و هر بصیر به عین بصیرت بیند که متاع دنیا چیزی نیرزد و به غیر از عشق پیشه‌ای نورزد، وعاقلان ذو اعتبار و معتبران صاحب عیار عشق را اکسیر سعادت خوانند، [۲۴ ر] و زردی روی عاشق ذلیل را دلیل آن دانند، بی‌دستگیر عشق پا بر قلل عزّت و سرافرازی نتوان نهاد، و بی‌مفرّح محبّت بر بساط انبساط قدم بساط نتوان گشاد؛ مثنوی معنوی مولوی:

جرم خاک از عشق بر افلاک شد　　　کوه در رقص آمد و چالاک شد
آتش عشق است کاندر نی فتاد　　　جوشش عشق است کاندر می فتاد
هرچه گویم عشق را شرح و بیان　　　چون به عشق آیم خجل باشم در آن
عقل در شرحش چو خر در گِل بماند　　　شرح عشق و عاشقی هم عشق خواند
عشق او بگزین که جملهٔ انبیا　　　یافتند از عشق او کار و کیا
تو مگو ما را بدان شه بار نیست　　　با کریمان کارها دشوار نیست
عاشقان را دلبران جسته به جان　　　جمله معشوقان شکار عاشقان
تشنگان گر آب جویند از جهان　　　آب هم جوید به عالم تشنگان

(۴) جلوهٔ ثانیه در طریقهٔ ابرار

کیفیّت سلوک این طریق به وجهی که بعضی از اخیار ابرار تقریر نموده‌اند تحریرپذیر می‌شود، روشن است بر اهل دانش و بینش که ثمرهٔ ایجاد آفرینش معرفت و عبادت است، [۲۴ پ] و تشریف این کرامت به طرز و طرازی که سرّ: «إنّی أعلمُ ما لاتعلمون» (بقره، ۳۰) را ارادت و خواست بوده بر قامت با استقامت آدم راست آمده؛ بیت:

فـــتادگان ســـر کــوی دوست بســیارند　　ولیکن از سر کویش چو من فتاده نخاست

صانع جهان‌آفرین که از فراز تا نشیب آسمان و زمین را به شش روز رقم ابداع و تکوین کشید، در نوبت فطرت آدم به چهل بامداد گل خاکی را بـه هـر دو دست جمال و جلال بی‌چون و چگونه سرشت، پیکر بدیع منظر انسان را به اکمل وجوه و احسن صور پرداخت، و آوازهٔ «خمّرتُ طـینةَ آدَمَ بِـیَدَیَّ أربَـعینَ صَباحاً»[1] بـه زبـان خبردهندهٔ راستگوی در عالم انداخت؛ بیت:

دلت به وصل گل ای بلبل سحر خوش باد　　که در چمن همه گلبانگ عـاشقانه تـوست

و بر حسب «ثُمَّ أنشاناهُ خَلقاً آخَرَ» (مؤمنون، ۱۶) آن قصر افراخته به چهل صباح پرداخته را محلّ پیوند و آشنایی، و مسند تصرّف و فرمان‌روایـی لطـیفهٔ خـدایـی ساخت، که شناختن او سر رشتهٔ شناختن پروردگار است و بنیاد این سخن از فحوای «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ»[2] ثابت و استوار؛ شعر:

نقد ز جیب خود بجو بیهده هر رهی مپو [۲۵ ر]

راه نــبرده‌ای مگــر بـه سـرّ گـنج «مـن عـرف»؟

و از تعلّق و آمیزش این دو گوهر لطیف و کثیف با هم خلقت آدم مکمّل و تمام شد، و هنوز نوآموز مکتب «وَ عَلَّمَ آدَمَ الأسماءَ کلّها» (بقره، ۳۱) بـود کـه اسـتحقاق تعلیم کُمَّل مجاوران صوامع مـلکوت یـافته، بـه خـطاب مستطاب «یـا آدَمُ أنـبِئهُم بِأسمائهم» (بقره، ۳۳) گرامی و بلندنام گشت؛ بیت:

طــفل چــهل روزهٔ کــژمژ زبـان　　پیر چهل ساله بر او درس خوان

آن ز دو گـــهواره بــرانگــیخته　　مــــغز دو عــالم بــهم آمــیخته

و به حکم «الولدُ سرُّ أبیه»، فرزندان هوشمند او از میراث آن دو گوهر جسمانی و

---

۱. التصفیه، ص ۲۷۳، احادیث مثنوی، ص ۱۹۷.

۲. بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲، (از مصباح الشریعه)؛ ابوعلی مسکویه، الحکمة الخالدة (جاویدان خرد): فی‌الخبر الصحیح.

روحانی که اصل پدر موقّرشان از آن بود هر یک را ظاهری است و باطن. ظاهر که عبارت از بدن خواهد بود و صُنع مصوّر منزّه از صورت «وَ هُوَ الّذي يُصوّرکُم فی الأرحام» (آل عمران، ۶) به نوک اقلام رحمت ارقام «وَ صَوَّرَکُم فَأَحسَنَ صُوَرَکُم» (غافر، ۶۴)، نگاشته، «فَتَبارکَ اللّه أحسَنُ الخالقینَ» (مؤمنون، ۱۴)، و باطنشان که مقصود از آن نفس انسانی است از نفخ و دمیدنِ مبرّا از تشبیه، «ثمَّ سَوّاهُ وَ نَفَخَ فیه مِن رُوحِهِ» (سجده، ۹)، پدید آمده، و نور هستی برو تافته، و در کلام معجز نظام فرقانی به تشریف اضافت مشحون به رحمت و رأفتِ کلمهٔ «روحی» اختصاص یافته. مصراع:
و کز کجاست تا به کجا منصبی چنین.

و لهذا از صفات سبعهٔ حقیقی حقّ، تعالی و تقدّس، مثل حیات و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام، به حظّی وافر و نصیبی تمام محظوظ و بهره‌مند گشته، و از میان انواع مستحقّ خطاب «أفَحَسِبتُم أنّما خَلَقناکم عَبَثاً وَ أنّکمُ إلینا لا تُرجَعُونَ» (مؤمنون، ۱۱۵) شده، (۲۵ پ)، ظاهر و باطنش محلّ اعتنا و اعتبار خداوند عزیز غفّار جلّ جلاله آمده، و به صورت و معنی محکوم‌کن و مکن پادشاه جلیل جبّار عمّ نواله شده؛ بیت:

غافل مشو ز کار که بیهوده نیستی   آگه نگشته‌ای مگر از خود که کیستی

به حسب باطن چون نفس نفیس انسان به زیور دانش آراسته و مزیّن است، و آیینهٔ ضمیر نقش پذیرش به صیقل توفیق و هدایت منوّر و روشن، مکلّف است به قدر طاقت و توان، به ایمان و اذعان به خالق جهان، و فرشتگان که بندگان فرمان‌بردارند، و حقیقت پیغمبران که رسولان آفریدگارند، و راستی [۲۶ ر] کتب آسمانی و احوال آن جهانی، و سرّ قدر که از خیر و شرّ و نفع و ضرّ آنچه ظهور یابد به تقدیر او باشد.

و به حسب ظاهر چون هیکل مکمّل انسان را آلات حسّ و حرکت ارادی مهیّاست و آماده، و اسباب دانایی و توانایی حاصل شده و دست بهم داده، مکلّف

گشته که وظایف بندگی و پرستش خداوند بی‌مانند، عزّ اسمه بجای آورده، هر چه فرمان الهی بکردن آن وارد شده باشد به اداء آن مبادرت نماید، و هر چه به ناکردن آن اشارت رفته به هیچ وجه گرد آن نگردد، و بجا آوردن مأمورات و دور بودن از منهیّات و جمع کردن ایمان با عمل صالح، وفّقناالله لذلک، بر حسب وعدهٔ بخشندهٔ مراد «إنّ اللهُ لا یُخلِفُ المیعاد» (آل عمران، ۹)، نشانهٔ سعادت دو جهانی و حصول نعم و لذّات جاودانی است، قال اللهُ: «انّ الّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصالِحاتِ کانَت لَهُم جَنّاتُ الفردوس نُزُولاً» (کهف، ۱۰۷)؛ بیت: [۲۶ پ]

شرف نفس به علم است و کرامت به سجود — هر که این هر دو ندارد عدمش به ز وجود

(۵) جلوه

[بعثت پیغمبران و کمک به عقل انسان]

چون دیدهٔ عقول بشری از ادراک انوار معرفت معبود حقیقی و راه بردن به صوب صواب طاعت و عبادتش عاجز و قاصر است: بیت:

بینش ما و ذات او دیدهٔ مور و قرص خور — دانش ما و علم او بحر محیط و پای بطّ

از ما قیاس ساحت قدسش بود چنانک — موری کند مساحت گردون ز قعر چاه

شمول فیض رحمت از موج بحر علم و حکمت مقتضی و مستدعی بعثت پیغمبران گشت، تا آن گروه گرامی به تأیید و تعلیم ربّانی و اشراق انوار وحی آسمانی واقف اسرار سبحانی و عالم اطوار این جهانی و آن جهانی گشته، دیگر بندگان را از حضرت خداوند، جلّ جلاله، آگاهی دهند و راه نمایند، و هر چه خیر و صلاح دنیا و آخرت ایشان در آن باشد بیان فرمایند. اللّهم صلّ و سلّم علیٰ کافّة الأنبیاء والمرسلین و خصّص من بینهم نبیّنا محمّداً بأفضل صلوات المصلّین من أهل السّماوات والأرضین [۲۷ ر].

و چون در دیوان مناقب متعالی مراتب حضرت ختمی، دیباجهٔ «کنتُ نبیّاً و آدمُ

بین المآء والطین»[۱] به خاتمهٔ: «ولکن رَسُولَ الله وَ خاتَمَ النّبیّین»)(احزاب، ۴۰) مکمّل شده، و حجّت: «بُعِثتُ لِأُتَمِّمَ مَکارمَ الأخلاق»[۲] به بیّنهٔ: «لا نَبيَّ بَعدي»[۳] مسجّل گشته، و تا انقراض عالم پیغمبری دیگر انبعاث نخواهد یافت. و معالم این دین قویم از تطرُّق نسخ و تبدیل اندراس نخواهد پذیرفت؛ بیت:

بوستان ملّت احمد که جنّت حمد اوست تا قیامت ایمن است از تند باد نسخ و ردّ

عنایت ازلی یاوری نموده، و هدایت لم‌یزلی مساعدت فرموده، تا علمای امّت بلند منزلتش که چهرهٔ حال با جمال ایشان از فروغ ترحیب و تبجیل: «علماءُ أُمّتی کأنبیاء بنی إسرائیل»[۴] برافروخته، و قامت کمال بی‌مثالشان از نشو و نمای محمدت و ثنای فحوای «العلماءُ ورثةُ الأنبیاء» برافراخته است، به عون توفیق در تفتیش و تحقیق احوال و اخبار، و ضبط و تنسیق احادیث و آثار بزرگوارش به صدق همّت و صفای نیّت کوشیده، و عمر [۲۷ پ]گرامی صرف تتبّع و حفظ اقوال و افعال هدایت مآلش کرده، فنون شریفه از علوم شرعیّه را حلیهٔ ترتیب و تدوین پوشیده‌اند، تا جواهر و لآلی کلمات حقایق آیاتش که از قعر بحر «وَ ما یَنطِقُ عَن الهَویٰ» (نجم، ۳) برآمده به انامل تیقّظ و احتیاط در سلک تحفّظ و انضباط انضمام و انخراط یابد، و صحاح و حسان سخنان دلنشانش که آیت: «إن هُوَ إلاّ وَحیٌ یُوحیٰ» (نجم، ۴) در شأن آن وارد است به نوک اقلام اعتنا و اهتمام بر صحایف لطایف ارقام ایّام تا قیام ساعت و ساعت قیام سمت ثبت و اتّسام پذیرد.

و همچنین سِیَر و شمایل همایون و طریقه و آدابِ از حیّز وصف بیرونش که شجرهٔ متابعت از ثمرهٔ کرامت «فَاتَّبِعُوني یُحببکُم اللهُ» (آل عمران، ۳۱) بار آورده، با سایر احوال و اوضاع یاران نامدار و تابعان بزرگوارش که کوکب سعادتِ: «أصحابي

۱. الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۲۹۶، ح ۶۴۲۴.
۲. ترجمهٔ فارسی شهاب الاخیار، ص ۱۳۷.
۳. عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۵۸.
۴. عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷۷.

کالنّجُوم بِأیّهم اقتَدَیتُم اهتَدَیتُم»[۱] از افق مناقب ایشان طالع شده، مجموع در حیّز بیان آمده، و در میان امّت مقرّر و ثابت ارکان مانده. و بعد از آن [۲۸ ر] به تلاحق افکار وتمادی روزگار از بحر بی‌کنار تنزیل آسمانی به قدر طاقت انسانی غرر درر لطایف و معانی استخراج نموده‌اند، و از ینبوع هدایت زلال اقوال و افعال نبوی، علیه‌الصّلاة والسّلام بالغدوّ و الآصال، انهار حقایق و اسرار به جنّات استعدادات طالبان هوشیار روان فرموده‌اند. رضی‌الله عنهم و رضوا عنه.

و از کرایم آن غنایم آنچه تعلّق به دانستن ایمان داشت به یقین درست باور و مقرّر داشتند و انگاشتند، و به نوک کلک تحقیق بر صحیفهٔ تصدیق نگاشته، اعتقادهای دانستنی را از معارف ربّانی و حقایق کیانی جمع آورده‌اند، و آن را به مقدّمات و دلایل عقلی و نقلی محقّق و مبیّن گردانیده، علم معتبر مدوّن ساخته، و کتب بسیار در تحقیق و تدقیق آن پرداخته، و آن را علم کلام خوانند و علم اصول دین گویند،

و آنچه به گفتار و کردار اختیاری ایشان تعلق می‌گرفت، محلّ استنباط مسائل دانسته، احکام افعال و اعمال که از عاقل بالغ صدور یابد، [۲۸ پ] از صحّت و بطلان و کمال و نقصان، بتفصیل بیان کرده‌اند، و دلیل و برهان بر آن گفته، و علم شریف برای ضبط و تدوین آن ترتیب داده، و آن را علم فقه نام نهاده.

و تمام توضیح در این مقام بر سبیل تمثیل موقوف است بر مقدّمه‌ای که تمهید می‌یابد.

مقرّر است و مکرّر گفته شد که آدمی را بدنی است و روحی، و اگر ذکاء و فطنت مساعدت و اعانت نماید از ملاحظهٔ احوال بدنی که ظاهر است بر وجه عیان بعضی از حالات روح که پوشیده است و پنهان فهم توان کرد و بر ذکّی زکی مختفی نماند که بدن را حالتی مزاج است که تا آن به اعتدال خود باقی است تن به حال صحّت است و قوّتها به سلامت، و صدور افعال و آثار از اعضا و جوارح بر نهج استقامت، و

۱. فقیل: یا رسول‌الله، و من أصحابک؟ قال: أهل بیتی: بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۳۰۷ (معانی‌الاخبار، صدوق).

انحراف آن از سمت قویم عدالت موجب عروض اسقام و آلام می‌شود، و سبب حصول هرگونه آفات و ملالت

و مأکولات و مشروبات که عادت انسان به تناول و استعمال آن جریان یافته نسبت با آن حالت مزاجی که اعتدالش مستلزم [۲۹ ر] صحّت است و انحرافش مستتبع مرض علی‌الاجمال از پنج قسم بیرون نیست. از آن جهت که خوردنی و آشامیدنی یا مفید بود و سازگار، یا مضرّ و زیانگار، و هریک از آن باز بر دو گونه است:

آنچه مفید است: یا فراگرفتن آن ضروری بود، به آن معنی که ترکش مُفضی به فساد مزاج و پدید آمدن علّتهای بی‌علاج [شود]، یا ضروری نبود، بلکه اگر بکار دارد موافق و ملایم طبع افتد و قوّت بخشد، و اگر بگذارد فسادی بر گذاشتنش مترتّب نگردد.

و آنچه مضرّ است: یا ترک آن ضروری بود که اگر به استعمال آن دلیری نمایند سببِ هلاک شود و موجب حدوث امراض هولناک، یا ترکش ضروری نبود، به آن معنی که تناولش به زوال حیات و سرعت فوات نینجامد، و اگرچه از آن نوع مضرّتی خالی نماند.

و قسم پنجم آن است که فراگرفتن و اعراض نمودن از آن نسبت با مزاج انسان مساوات داشته باشد، و بر هیچ یک از آن منفعتی و مضرّتی ظاهر منوط و مربوط نبود.

و بعد از تشیید این اساس، نموده می‌شود که به همین قیاس روح را نیز حالتی است اصلی که لسان حقایق [۲۹ پ] ترجمان نبوّت تعبیر از آن به فطرت فرموده و تصریح نموده که: «کُلُّ مَولُودٍ یُولَدُ عَلَی الفِطرَةِ»[1]، صلّی‌الله علی القائل الکامل و آله الأماجد الأفاضل و سلّم تسلیماً.

و تا نفس بر صفای فطرت اصلی باقی است محلّ انعکاس اشراق نور هدایت و

---

۱. بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۸۱؛ الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۲۸۷.

مهبّ نسیم سعادت شمیم رحمت و عنایت باشد، و پیوسته از امداد الهامات ربّانی و خواطر حقّانی میل او به عالم روحانی بود و مطمح نظر همّتش تکمیل ذات و تحصیل کمالات انسانی.

و اگر عیاذاً بالله از آن فطرت سلیم اصلی انحراف یافت، و عنان قصد به جانب لذّات جسمانی و مزخرفات فریبنده سرای فانی تافت، و از تلاطم امواج هواجس نفسانی، و تعاقب افواج وساوس شیطانی غرق دریای غوایت و جهالت و سراسیمهٔ وادی حیرت و ضلالت گشته، نعوذبالله من ذلک؛ بیت:

دام سختی است مگر یار شود فضل خدای ورنه آدم نبرد صرفه ز شیطان رجیم

و مبتنی بر مشاکلهٔ ظاهر و باطن، چنانچه اغذیه و اشربه را نسبت با مزاج بدن پنج حال متصوّر است، گفتار و کردار و افکار که آدمی [۳۰ ر] در نهان و آشکار به آن قیام می‌نماید و ارتسام می‌یابد نسبت با فطرت نفس به حکم شرایع و نوامیس الهی از اوامر و نواهی، نه از ذات یا صفات فعل، چنانکه بعضی گمان برده‌اند، بر پنج وجه واقع شده

و نیز این تحقیق از مطالع اقوال اهل اصول طالع گشته، و انبیا علیهم‌السّلام که اطبّای نفوسند به نور وحی آن را دریافته‌اند و به امّت رسانیده و خلایق را از فواید و مفاسد آن آگاهانیده.

چه بعضی از افعال و اقوال آن است که بپای داشتن آن علامت سعادت جاودانی انسانی است، و نشانهٔ سلامت و رستگاری دو جهانی، و مکلّف، یعنی عاقل بالغ، البتّه باید که بر آن اشتغال نماید، و ترک آن بی‌عذر شرعی اصلاً روا نباشد و نشاید، و آن را «فرض» خوانند.

و بعضی از آن افعال و اقوال آن است که اشتغال به آن مستتبع قربت و رفعت منزلت بنده باشد و سبب محمدت و ستایش گردد، و امّا ترک آن فی‌الجمله روا بود و ناکردنش موجب مذمّت و نکوهش نشود، و آن را «مندوب» گویند و «نافله»

[۳۰ پ] نیز خوانند.

و بعضی آن است که ارتکاب آن نمودن تیرگی جوهر نفس و کدورت باطن افزاید، و نشاید که مکلّف به مباشرت آن اصلاً جسارت نماید، و آن را «حرام» خوانند.

و بعضی از آنها آن است که ناکردنش اولیٰ بود، و اعراض از آن سبب محمدت و ستایش گردد، امّا کنندهٔ آن مستحقّ ملامت و سرزنش نشود، و آن را «مکروه» خوانند.

و بعضی از آن که قسم پنجم باشد آن است که کردن و ناکردن آن مساوی بود، و بر فعل و ترک آن محمدتی و مذمّتی به حسب شرع مترتّب نگردد، و آن را «مباح» خوانند.

و از این تقسیم روشن گشت که متعلّق احکام شرعی، که فقها متصدّی بیان آن می‌شوند، از پنج نوع خالی نبود، واجب، و مندوب، و حرام، و مکروه، و مباح.

و چون این مقدّسات تمهید یافت، بباید دانست که «علم فقه» علمی است که بیان چگونگی کردار و گفتار عاقلان بالغ کرده، باز نماید که چه کار البتّه باید کرد و نشاید که نکند؛ و کدام کار البته نشاید کرد و نشاید که کند، و چه کار است که کردنش به از ناکردنش [۳۱ ر] و شاید که بگذارند، و کدام است که کردن و ناکردنش هر دو برابر افتد. و از آن جمله آنچه کردنی است چگونه باید کرد تا صحیح باشد و درست آید، و آنچه ناکردنی است اگر بیراهی به کردن آن دلیری نماید چه بر او لازم آید، تا بندگان خدای تعالیٰ کردنی و ناکردنی خود را دانسته احکام اسلام را به یاری توفیق امتثال نمایند و از یمن متابعت شریعت هم در دنیا به سلامت باشند و هم در آخرت رستگار آیند. و ماالتّوفیقُ إلاّ بالله، علیه توکّلتُ و إلیه أُنیبُ.

و چون «علم کلام» را از برای بیان ایمان وتبیین وتعیین اعتقادهای دانستی تدوین کرده‌اند، مقصود از او معرفت ذات و صفات حق است به قدر طاقت بشری و دانستن کیفیّت صدور کاینات و حوادث ممکنات است از او عزّت أسماؤه و تعالیٰ کبریاؤه. و شک نیست که این معانی از ازل تا ابد به یک قرار تواند بود، و تغییر و تبدیل راه پیرامون سرادق عزّت آن ندارند، اختلاف در مسائل آن [۳۱ پ] پسندیده

نیفتد، چنانکه نصّ «شَرَعَ لَکُم مِنَ الدّین ما وصّیٰ به نُوحاً وَالّذي أوحینا إلیکَ وَ ما وَصَّینا بِهِ إبراهیمَ وَ موسیٰ وَ عیسیٰ أن أقیمُوا الّدین وَ لاتـتفرقُوا فِـیهِ» (شـوری، ۱۳) از آن افـصاح نموده، و نهی از تفرّق و اختلاف فرموده.

بنابراین در بعضی مسائل اصولی که اختلافی واقع شده، و زعم هر طایفه چنان است که رأی ایشان در آن مسأله چیست و اصلاً محتمل خطانه، و سخن مخالف باطل است و اصلاً محتمل صواب نه، که اگر نه چنین باشد عقیده از جزم که مناط یقین است عاری ماند و شکّ و شبهه طاری گردد، و چنین عقیده را در امور ایمانی معتبر ندارند و ستوده نشمارند؛ بیت:

نقد عقیده‌ای که نزد سکّه‌اش یـقین شد کم عیار بر محک صیرفی دین

(۶) جلوه

[عقل را بر معانی کثیره اطلاق کنند و علم را نیز]

عقل را معانی کثیره اطلاق کنند، و مرجع هر یکی از ایـن مـعانی آن است کـه مشروح و مرقوم می‌گردد: اوّل جوهر مفارق، دوّم تعقّل، که حقیقتش در تحقیق علم معلوم و محقّق شود، سوّم عقل عملی، که قوّت تدبیر و تصرّف، یا نفس تدبیر و تصرّف است [۳۲ ر] در موضوعات بدنی و امور منزلی و مدنی، و حقیقتش در علم اخلاق مبیّن شود، و رابع عقل نظری، که آن را عقل مستفاد نیز گویند.

و علم بر سه معنی اطلاق کنند:

[معنی] اوّل: حضور مُدرَک نزد مدرِک. و این حضور: یا به ارتسام و انطباق مثال باشد در ذات مُدرِک اگر مُدرَک کلّی باشد، یا در آلات اگر جزوی باشد، یا بی‌واسطهٔ ارتسام و انطباع مثال باشد، مثل ادراک حقّ تعالیٰ ذات بی‌مثال خود را. و قسم اوّل که به ارتسام مثال است منقسم می‌شود به دو قسم، چه مثال یا مستفاد باشد از حقایق خارجیّه، مثل علوم انفعالیّه، یا نه، و در این هنگام شاید که حقایق خارجیّه از آن مستفاد باشد، مثل علوم فعلیّه، و شاید که نباشد، مثل ادراکات متعلّقه به معدومات.

و مراتب ِادراک به حسب تجرید از مادّه چهار است:

اوّل احساس، و آن به ارتسام صور محسوسه باشد با جمیع لواحق و غواشی مادّی در آلت حاسّه در حالت حضور و مشاهده، مثل ارتسام مثال شخص معیّن در لوح حسّ بعد از انطباع در رطوبت جلیدی

دوم تخیّل، و آن به ارتسام صور منتزعه باشد از امور [۳۲ پ] محسوسه با جمیع لواحق و غواشی مادّیّه بی‌حضور و مشاهده، چنانچه در تذکّر مشاهدات مشاهده شود.

سوم توهّم، و آن ادراک معانی جزئیّه بود، و امثال این معانی اگر در ذات خود جزوی و مادّی نباشد به واسطهٔ علایق و تعلقات به جزویات مادّیّه جزوی و مادّی شده باشد و به این وجه مُدرَکِ وهم شوند، مثل صداقتِ خاصّهٔ مدرکه که از اشخاص مشخّصه معینّه باشد.

چهارم تعقّل، و آن به حضور صور کلّیهٔ مجرّده از مادّه باشد.

و این صورت گاهی نفس حقیقت مُدرِک شود. و در چند صور متصوّر شود: یکی آنکه مُدرِک مُدرَک باشد، مثل ادراکِ عقل نفس خود را و نفسْ نفس را. و بیان کیفیّت کلّیهٔ امثال این صور در امثال این مجال نگنجد، و بعضی از علما آن را افکار نامند، و گاهی مثال آن، مثل آنکه مُدرَک مادّی باشد، و در این هنگام ادراک عقلی به انتزاع صورت متصوّر شود، چه عقل در صورت مسطوره صور کلّیه را از موادّ جزئیّه انتزاع نماید و مشخّصات مادّیّه را حذف و قطع کند، و صورت و مثال [۳۳ ر] کلّی منطبق بر جمیع موارد و افراد جزئی تصویر و تمثیل نماید و آن را ادراک کند.

و مخفی نماند که اطلاق لفظ ادراک بر این معانی بر سبیل تشکیک باشد، چه احساس از تخیّل اقویٰ و اجلیٰ است، و انکشافی که در احساس مشاهده شود در تخیّل صورت نبندد، و لهذا لذّت مشاهده و معاینهٔ معشوق زیاده از تخیّل او باشد، و مراتب لذّت به حسب مراتب ادراک مختلف شود. و عقلا تعقّل را اقویٰ از

احساس دانند، و احساس را از تخیّل و توهّم، و ایشان را مساوق پندارند، و گاهی توهّم را غالب دارند، امّا دائماً از تعقّل انزل باشد، و گویند: عقل در ادراک به کنه حقیقتِ مُدرَک رسد، و آن را گاهی ادراک کند؛ و حسّ و خیال جز اَعراض را که قائم باشند به اجسام، مثل الوان و سطوح، ادراک نکنند. و مدرکات عقلی زیاده از مدرکات حسّی باشد، چه حقایق اجناس و انواع اصناف معقول شود و لوازم و عوارض و مجانسات و مخالفات که در میانهٔ ایشان معقول است و مدرکات حسّی و خیالی و وهمی معدودند و محصور و بر قلیلی مقصور، [۳۳ پ] از این جهت ارباب حکمت علم را به عقل مخصوص داشته‌اند.

معنی دوّم از معانی علم، تصوّر حقایق موجودات باشد و تصدیق به احکام و لواحق آن به وجهی مطابق. پس علم به این تفسیر به حسب انقسام موجودات منقسم شود: به نظری که نظر در او کیفیّت اعمال مفید کمال است، و عملی که مقصود از او معرفت اعمال مذکوره است، و این اقسام را اقسام باشد.

معنی سوّم از معانی علم، یقین است، و آن اعتقاد ثابت جازم مطابق واقع باشد. و علم به این معنی مقابل جهل مرکّب و ظنّ و وهم و شکّ است، چه اعتقاد جازم غیر مطابق مرکّب باشد، و غیر جازم ظنّ اگر راجح باشد، و طرف مرجوح را وهم گویند، و اگر اعتقاد جازم نباشد و طرفین مساوی باشد شکّ متحقّق شود، و اعتقاد جازم مطابق اگر ثابت نباشد آن را یقین بخوانند و علم ندانند.

(۷) تنبیه

علم به معنی ثانی به وجهی که متضمن معنی ثالث باشد مفید و نافع است، و به معنی اوّل اگر در ضمن ثانی و ثالث باشد به قدر امکان و توان همان فایده و نفع دارد، و اگر مؤدّی به آن معانی است از آن جهت خالی از فایده نخواهد بود [۳۴ ر] والّا زیاده فایده ندارد. و عقل به معنی ثانی نافع است، و رابع یکی از مراتب علم. و معنی ثالث اگر به وجهی باشد که به ثانی مؤدّی شود افادهٔ کمال کند، والّا وبال

گردد. پس عقل به معنی ثالث جهت تحصیل معنی ثانی که به حقیقت علم است ضروری باشد و به اتّفاق علما و عقلا مستجلب بقا و مستتبع سعادت عظمیٰ باشد.

(۸) تبصره و تذکره

هر موجودی از موجودات اگرچه در امور عامّه با اکثر یا همه شریک باشد امّا به خاصیّتی چند ممتاز و مستثنیٰ خواهد بود، و تمام و کمال هر موجودی در تمام و کمال ظهور و خواصّ اوست از او.

و چون خاصّهٔ آدمی قوّهٔ نطق است که به آن ادراک معقولات کند، و به مقتضای فکر و رویّت در موضوعات تصرّف نماید، و خیر از شرّ و محمود از مذموم بشناسد، و افعالش به جمیل و قبیح انقسام و ارتسام یابد، و مستحقّ ثواب و عقاب گردد، و رقم سعادت و شقاوت بر او کشند؛ هر که این قوّت در او اکمل و اتمّ باشد کمال انسانیّت در او اجلیٰ و اظهر باشد. و هر که به استنباط مقدّمات عقلی که اثر عقل نظری است، [۳۴ پ] و استعمال آلات بدنی که کار عقل عملی است تربیت این قوّت بیشتر کند، و به افعالِ خاصِّ خویش که آن اکتسابِ معارف و اعتناء فضایل است مایل باشد، و به واسطهٔ ترقّی در مدارج کمال و تحلّی به صوالح اعمال، حالاً فحالاً، ظهور این قوّت و خاصیّت در او بیشتر باشد در ذات خود کاملتر و فی نفس الامر عاقلتر باشد، و مرتبه و درجهٔ او در مراتب رفعت و مدارج شرف و عزّت عالیتر.

و تفاوت نفوس انسانی به حسب تفاوت در ظهور و خفاء این خاصیّت، و نقصان و کمال این قوّت باشد. و مبادی درجات ظهور این خاصیّت کسانی را بود که به قوّت طبع و کمال نفس تعلّم و استنباط صنایع لطیفه کنند. بعد از آن جماعتی که به کمال علم و تعقّل و قوّت فکر و تأمّل در اکتساب فضائل خوض نمایند. و بعد از آن جماعتی که به وحی و الهام معرفت حقایق و احکام از مبادی بی‌واسطهٔ اجسام تلقّی کنند.

پس به حقیقت عاقل کسی باشد که به دنائت همّت و خساست نفس اهمال

خاصیّت خود نکند، و به مخادعت شهوت [۳۵ ر] و فریب طبیعت از کمال که مقتضای آن خاصیّت باشد محروم نماند و در طلب غایت مجهود مبذول دارد، و رعایت دقایق احتیاط در آن طلب بجا آورد، و در مطالعه و مشاهده جمال مقدّس روزگار گذراند.

نه کسی که همگی همّت و جوامع نهمت به ترتیب اسباب معیشت مقصور دارد، و در آن باب شرایط تیقّظ و احتیاط مرعی دارد، و در طلب متاع و طیّبات عالم سفلی که خبیثات عالم علوی است و امور خسیس مادّی «کَسَرابٍ بِقِیعَةٍ یَحسَبُهُ الظَّمآنُ مآءً». (نور، ۳۹) تحمّل مشاقّ سفرهای بعید، و قطع مفاوز مخوف، و رکوب دریاهای مضطرب، و تعرّض به دیگر انواع مکاره و اصناف شداید، از منازعتِ حسّاد، و مخاصمتِ اضداد، و توزّع خاطر جهت رفع مکاید اعدا، و رعایت جانب اولیا بر فضایل مذکوره اختیار کند؛ و در اغلب احوال با مقاسات این شداید و اهوال خایب و خاسر باشد، و اگر احیاناً بر مطلوبی از آن مطالب ظفر یابد خلل و زوال و آسیب و انتقال متعاقب رسد.

پس چنین [۳۵ پ] کس در نظر ارباب بصیرت عاقل نباشد، اگرچه بعضی از ضعفای عقول و عوامّ که به منزلهٔ بهایم و انعام باشند او را عاقل شمارند.

قال رسول الله صلّی الله علیه و سلّم: «الکیّسُ مَن دانَ نَفسَهُ وَ عَمِلَ لما بَعدَ المَوتِ، والأحمقُ مَن أتبَعَ نَفسَهُ هَواها وَ تمنّیٰ علی الله الأمانيَّ».(۱)

و باید دانست که عالم، به حقیقت، کسی باشد که به اقتناء علوم یقینی و اکتساب معارف حقیقی مشعوف و مشغول باشد، و پیوسته به نظر در دلایل قدرت الهی و اطّلاع بر حقایق حکمت نامتناهی مبتهج و مسرور باشد، و غایت سعادت و نهایت لذّت در معرفت حضرت الوهیّت و مطالعهٔ دقایق ربوبیّت داند. چه سعادت و لذّت هر مُدرِکی در ادراکِ امری است که ملایم ذات و موافق طبع اوست، و موافق و

۱. بحارالانوار، ج ۷۷، ص ۷۹.

ملایم هر چیزی آن است که به مقتضای خاصیّت اوست، و لهذا قوّت باصره ادراک صور جمیله، و لذّت سامعه سماع اصوات لذیذه، و لذّت ناطقه ادراک حقایق موجودات و دقایق معقولات باشد که مقتضای خاصّهٔ ذات اوست [۳۶ ر].

و هر چند مُدرِک اتمّ و اجلّ باشد ادراکش الذّ و اکمل خواهد بود و چون هیچ مُدرِک اکمل از ذات حق تعالی نیست هیچ ادراک الذّو ابهیٰ از ادراک او نخواهد بود. و لهذا اقصای کمالات و ابهای سعاداتِ انسان مشاهدهٔ جمال حق است، و به حقیقت او را از بهر آن آفریده‌اند.

به کلک ربقات منضبط و در سلک مأثورات منخرط است، که صاحب فضیلتِ: «وَ لَقَد آتَینا داوُدَ مِنّا فَضلاً» (سبا، ۱۰) ـ که منشور منقبتِ: «إنّا جَعَلناکَ خَلِیفَةً فی الأرض» (ص، ۲۹) به طغرای سلطنتِ: «وَ شَدَدنا مُلکَهُ وَ آتَیناهُ الحَکمةَ وَ فَصلَ الخَطابِ» (ص، ۲۰) موشّح داشته، و جمال ذکر جمیلِ: «وَ اذکُر عَبدَنا داودَ ذا الأید إنّهُ أوّابٌ» (ص، ۱۷) به کمال لطف جزیل: «إنّ له عَندَنا لَزُلفیٰ وَ حُسنَ مآبٍ» (۲، ۲۹) مزیّن و مرشّح داشته ـ تبیینِ حکمتِ ایجاد و تکوین از حضرت ربّ العالمین به تضرّع و ابتهال سؤال فرموده که: «أی رَبِّ، لِم خَلَقْتَ الخَلقَ؟» فُنودی مِن وراء سرادقاتِ العزّة: «کُنتُ کنزاً مَخفیّاً، فأحببتُ أن أُعرَفَ، فَخَلقتُ الخَلقَ لأعرَفَ».[۱]

پس علمی که به حقیقت کمال نفس شود آن علم باشد که مکمّل و متمّم او گردد [۳۶ پ] و او را به سعادت رساند، و از جهت آن مخلوق شده باشد. نه علمی که متعلّق باشد به محقّرات سفلی و مختصرات مادّی؛ و کامل عالمی باشد که غرض او از تحصیل علم تکمیل قوّت انسانی و تتمیم فضایل نفسانی باشد، نه تحصیل عرضی از اعراض جسمانی، و وصول به لذّتی از لذّات حسّی، و نه نفعی از منافع بدنی، و تفوّق و تفاخر بر اکفاء و ابناء نوع.

و این چنین کس را گرچه اهل ظاهر که نظر ایشان از غوامض قاصر است معتبر

۱. بحارالانوار، ج ۸۷، ص ۳۴۴ [روایت غیر مستند].

دارند و از زمرهٔ علما شمارند، به حقیقت او را از علم نصیبی نباشد، و بر عوام که ایشان را بر جادّهٔ صلاحیت و طریقهٔ شریعت استقامتی باشد رجحانی نباشد، بلکه ایشان راجح باشند.

این است تقریر کلام و تحریر مرام بر وجه مناسب مذاق علمای عظام و حکمای کرام که خلاصهٔ انام و نقاوهٔ ایّام اند. و در این مقام نکته‌ای دیگر است که عاقلان را تفطّن به آن مناسب است.

(۹) تنقیح و توضیح

فیهما تقریبُ مرام و تحصیلُ کلام لإفادة فوائد علم الأخلاق

ظلمات تعلّقات به دنیّات بدنی [۳۷ ر] دیدهٔ دل را از مشاهدهٔ بدایع اسرار عقلی و معاینهٔ حقایق و دقایق علمی و عملی که بجهت و سعادت سرمدی به آن منوط است محجوب ساخته و مشغول مشاغل و شواغل تفرقهٔ کونی گردانیده، و لامحاله اشتغال به این اَشغال و اِعمال قُویٰ در این اعمال موجب انصراف از عالم علوی به عالم سفلی می‌گردد، و اِنکباب بر لذّات حیوانی و حیات جسمانی مورث ملکهٔ انجذاب به جانب بدن می‌شود.

و هر چند عشق و شوق به چیزی بیشتر تألّم و تحسّر در قطع تعلّق و مفارقت از آن بیشتر؛ چه هر کس آنچه مطمح نظر سازد هر آینه ادراک او به احسن صورتی روی نماید و به اجمل کسوتی چهره گشاید، اگرچه نزد دیگران به قباحت و خساست منسوب و موسوم گردد. و آنچه بر خلاف مطلوب خویش یابد اگرچه انوار حسن و بها از ناصیهٔ آن تابد به چشم آرزوی او خوش نیاید (۳۷ پ) و به دیدهٔ پندارش قبیح نماید؛ بیت:

بس دلکش است قامت سرو سهی ولی — جز میل روی گل نبود عندلیب را

من چون کنم که روی دگر خوش نمی‌کند — این چشم روسیه که بروی تو خو گرفت

(۱) جلوه

اجتناب از عذاب الیم و اکتساب لذّات ملایم، بی‌اعتدال بدن و توسّط اخلاق که مستلزم سهولت معاشرت و مشارکت است، میسّر نیست.

پس بنابر اعتبار این دو مقدّمه، انبیا و حکمای کبار ذوی‌الأیدی و الأبصار از سر استبصار و اعتبار اخلاق را تمییز نموده‌اند، و هر خُلق که موجب انجذاب نفس به جانب بدن می‌شود یا عدم انتظام معاشرت آن را مذموم داشتند، و آنچه بر خلاف آن بود محمود خواندند.

و مخفی نیست که از اشعّهٔ انوار لطایف و اسرار که از دراری حروف و کلمات بیّنات این کریمهٔ بیان درخشان است، پس از حقایق بلند و معارف ارجمند که در طیّ تکالیف شرعیّه مخفی است بر دیدهٔ بصیرت هوشمندان صاحب بصارت.

[و از کلام معجز نظام بدیع انتظام الهی، اصول تمام علم اخلاق به اتمّ و احسن وجوه استفاده می‌توان نمود، حیث قال: «إنّ اللهَ یأمرُ بِالعَدلِ وَالإحسانِ و إیتاء ذی‌القُربیٰ و ینهیٰ عَن الفَحشاء وَالمنکر وَالبَغی یَعِظُکُم لَعَلَّکُم تَذَکَّرُونَ». (نحل، ۹۰)، به وجهی که فقیر تفسیر نموده، نه چنان که مشهور است نزد جمهور][۱]

(۲) تنبیه

مخفی نماند که بعضی از فضلا در این مرام متصدّی نقل اقوال حکماء شده، و ایرادات بارده و اعتراضات غیر وارده ایراد [۳۸ ر] نموده، بعد از نقل کلامش اشارت به ازالهٔ شبهات و ازاحهٔ ظلمات که تصویر و تخییل نموده واقع خواهد شد.

اوّل شبهه‌ای که متصدّی تقریر و تحریر آن شده آن است که: «منفعت این صِناعت وقتی متحقق شود که اخلاق قابل تغییر و تبدیل باشد، و این مقدّمه ظاهر نیست، بلکه خلاف آن به وهم تبادر و تسابق می‌نماید، و از فحوای نصّ حقایق مؤدّای: «و ما ینطقُ عن الهوی» حیث قال صلی الله علیه و سلّم: «إذا سَمِعتُم بجبل زال عن

۱. افزوده از نسخهٔ شمارهٔ ۳۹۲۴ مجلس.

مکانه فصَدِّقوه، و إذا سَمِعتُم برجل زال عَن خُلقه، فلا تُصدّقوه، فإنّه سَیَعُودُ إلیٰ ما جُبِلَ علیه»[۱] به طریق مبالغه مستفاد می‌شود که اصلاً زوال اخلاق ممکن نیست؛ و بـه حسب قواعد حکمت نیز اخلاق تابع مزاج است، و مزاج قابل تبدیل نیست.

و اگر کسی منع امتناع تبدّل مزاج کند بنابر اختلاف مزاج شخصی واحد در هر سن بلکه در هر حال. گوییم: هر شخصی را عرض المزاجی است متوسّط میان حدّ معیّن از افراط و تفریط [۳۸ پ] در هر کیفیّت از کیفیّات اربعه، و تواند بود که خُلق در همهٔ مراتب عرض المزاج لازم باشد، و زوال آن مستلزم زوال مزاج شخصی آن شخص باشد، که بقاء او بدون او مُحال است، و حینئذ سعی در ازالهٔ آن خُلق عبث باشد. مصراع، که زنگی به شستن نگردد سفید. و لهذا در حدیث نبوی علیٰ قائله أفضل الصّلوات و التّسلیمات وارد است: «النّاسُ مَعادِنُ کمَعادِنِ الذَّهَب وَ الفِضّةِ، خِیارُهُم فی الجاهلیّة خِیارُهُم فی الإسلام إذا فَقِهُوا»[۲]

و از اینجا معلوم یم شود که اصل در فضیلتْ طهارتِ طینت و صـفای جـوهر فطرت است، و با کثافت ذاتی و خساست اصلی سعی در تکمیل آن از آن قـبیل باشد که کسی خواهد که به تجلیه زجاجه را به درجهٔ لعل و یاقوت رساند، یا بـه تصقیل آهن را به مرتبهٔ ذهب و فضّه آورد، و این خیال محال است؛ بیت:

جوهر جام‌جم از طینت کان دگرست — تو تـوقّع زگـل کـوزه‌گـران مـی‌داری

این است تقریر شبهه [۳۹ ر] بر وجـهی از تـفصیل، و از بـرای رفـع آن تـقدیم مقدّمه‌ای لایق می‌نماید. و آن این است که خُلق ملکه‌ای است نفس را که مقتضی سهولت صدور فعلی باشد از او بی‌احتیاج به فکر و رویّت، و ملکه کیفیّتی است راسخ در نفس، و در حکمت نظری معلوم شده که کیفیّت نفسانی اگر سریع الزّوال است آن را حال گویند و اگر بطیء الزّوال ملکه.

۱– الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۰۷.
۲. بحارالانوار، ج ۶۱، ص ۶۵؛ الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۶۷۹.

و سبب وجود خُلق نفس را دو چیز بود:

یکی طبیعت، چنانچه مزاج شخصی در اصل فطرت بر آن وجه باشد که استعداد کیفیّتی خاص در او بیشتر باشد تا به ادنی سببی به آن متکیّف شود، چنانچه مزاج حارّ یابس غضب را، و حارّ رطب شهوت را، و بارد رطب نسیان را، و بارد یابس بلادت را. چنانچه به تفصیل در کتب حکمت و طب مبیّن شده.

و دیگر عادت، و آن چنان باشد که در ابتدا، به اختیار، مزاولت امری نماید و به تکرار و ممارست در آن کار متمرّن شود، چنانچه، به سهولت، بی‌رویّت آن فعل از او صادر تواند شد، و حینئذ خُلق باشد.

و بعضی بر آنند که تمامت اخلاق طبیعی‌اند، و قابل زوال نیستند چنانچه در تقریر [۳۹ پ] اشکال مسطور شد.

[و جمعی برآنند که بعضی اخلاق مقتضای طبیعت است و قابل زول نیست، و بعضی عادی و قابل زوال.]

و جمعی بر آنند که هیچ خلقی نه طبیعی است و نه مخالف طبیعت، بلکه نفس در فطرت خود قابل محض است طَرَفَیِ تضادّ را، یا به آسانی و آن وقتی باشد که موافق مزاج بود، یا به دشواری، و آن گاهی است که مخالف مزاج باشد.

و جمعی دیگر برآنند که مردم در اصل فطرت بر خیر مجبولند و به مزاولت شهوات و ممارست خسایس و اهمال طبیعت ملکات ردیّه کسب می‌کنند و شریر می‌شوند.

و جمعی از قدمای حکما برعکس این رفته‌اند و گفته‌اند: انسان در اصل فطرت از وسخ طبیعت مخلوق است و نفس در جوهر خود نوری است ممتزج به ظلمت، پس در اصل طینت او شر مرکوز است، و قبول خیر به توسّط تعلیم و تأدیب می‌کند اگر شر در او به غایت نباشد و جوهر ظلمانی بر جوهر نورانی غالب نه.

و جالینوس بر آن است که: «بعضی به طبع اهل خیرند، و بعضی به طبع اهل شرّ، و بعضی قابل هر دو طرف. و در اثبات مذهب خود چنین گفته که اگر همه افراد

انسان در فطرت [۴۰ ر] خیّر باشند و شرارت عارض، لا مَحاله استفادهٔ شرّ یا از خود کنند یا از غیر. و بر تقدیر اوّل در ایشان قوّتی که مقتضی شرّ است باشد، و حینئذ به طبع خیّر نبوده باشند، هذا خلفٌ. و اگر در ایشان هم قوّت خیر باشد و هم قوّت شرّ، و قوّت شرّ غالب باشد هم این محذور لازم آید. و بر تقدیر ثانی که استفادهٔ شرّ از غیر کند هم آن محذور لازم است، چه آن غیر به طبع شریر بوده باشد، پس آن خیّر نبوده باشد. و همین حجّت بعینها اجرا می‌کند در ابطال آنکه همه شریر بالطّبع باشند.

و بعد از ابطال این دو وجه می‌گوید: به عیان و مشاهده می‌بینیم که طبیعت بعضی مردم اقتضای خیر می‌کند و به هیچ وجه از آن انتقال نمی‌کند و ایشان اندک‌اند، و طبیعت بعضی اقتضای شرّ می‌کند و به هیچ وجه قبول خیر نمی‌کند، و ایشان بسیارند، و باقی متوسّط‌اند که به مجالست اخیار خیّر شوند و به مجالست اشرار شریر».[۱] این است دلیل جالینوس بر وجهی که در *اخلاق ناصری* [۴۰ پ] نقل کرده.

و بر فطنِ لبیب وهن آن پوشیده نیست، چه به حسب اصول فلسفی افراد انسانی را بدایتی زمانی نیست، و بر آن تقدیر تواند بود که عروض شرارت هر فردی را از غیر باشد، و هَلُمَّ جرّاً، و اصلاً منتهی نشود به فردی که شریر بالذّات بود، چه تسلسل در مثل این امور از قبیل تسلسل در مُعِدّات است، و نزد ایشان باطل نیست بلکه واقع است، و همچنین در شِقّ دوم تواند بود که عروض خیر از غیر باشد بر همان منوال.

لیکن شیخ ابوعلی در *شفا* می‌آورد که: «اشبه آن است که به سبب طوفانات که در قرانات عظمیٰ واقع می‌شود، یا به سبب انطباق منطقتین، یا قرب به انطباق اگر واقع باشد، یا انتقال اوج و حضیض و غیرها مواضعی از ارض که صلاحیت عمارت دارد

---

۱. اخلاق ناصری، ص ۱۰۳.

و مسکن حیوانات متنفّسه می‌تواند بود، و آن بقاع قریب به معدّل النّهار است تا عرضی معیّن در آب مغمور می‌شود، و حینئذ ارض منقسم می‌شود به مغمور در بحر و مکشوفی که صلاحیت عمارت نداشته باشد بنابر کثرت [۴۱ ر] عرض.

و بر این تقدیر حیوانات و نباتات فاسد گردند و بعد از آن به تولّد حادث شوند نه به توالد. و هیچ برهانی بر امتناع حدوث آن انواع بی‌تولّد نیست، چه در بسیاری از آن انواع مشاهده می‌رود که هم به تولّد هم به توالد حادث می‌شوند؛ مثل حیّات که از موی آدمی پیدا می‌شود، و عقارب که از انجیر و بادروج، و موش از مدر، و ضفدع از مطر.

و لازم نیست که حدوث بعضی انواع به تولّد چون در مدّتهای مدید نبوده باشد بکلّی نباشد، زیرا که شاید موقوف بر وضعی معیّن باشد که در سنین متطاوله متکرّر شود.

و اشبه آن است که در عالم از این نوع حوادث کلّیه در سنین مدیده متکرّر شده باشد، و آن قیامت عظمیٰ باشد؛ بلکه چون تناسب و توالد منوط به حرکات ارادیّه است، مثل جماع، و ارادیّات ضروری نیستند، پس لامحاله به انسان تولّدی قائل باید شد تا انقطاع نوع لازم نیاید، چه ضروری نیست که از هر شخص نتیجه‌ای بماند و نه از شخص ما».

بعد از آن می‌گوید: [۴۱ پ] «که اگر کسی تأمّل در اصول حِرَف و صنایع [نماید بداند] که همه حادث‌اند و از رویّت شخصی [معیّن] حاصل شده‌اند، و دلیل بر حدوث آنها آنکه یوماً فیوماً متزاید می‌شوند، و حدوث آنها دلالت می‌کند بر آنکه انسان را بعد از انقراض در سلسلهٔ توالد مبدئی هست، زیرا که بسی از آن صنایع از آن قبیل است که انسان که مختصّ به خاصیّتی سماوی یا الهامی ربّانی که از طور متعارف خارج باشد نباشد بدون آن نمی‌تواند بود. پس هر آینه شخصی که اختراع آن کرده باشد مستغنی باشد از آن در قوام خود و از برای دیگر بنی نوع انشاء و

اختراع آن نموده باشد».[۱] تا اینجا سخن شیخ است.

و سخن جالینوس را بنابراین وجهی وجیه است. لیکن در این سخن نیز آثار اقناعیّت ظاهر است، و مناقشه را مجال بسیار.

و حکمای متأخّر اختیار آن نموده‌اند که هیچ خُلق طبیعی نیست و خلاف طبیعت هم نه.

(۱) امّا اوّل، بنابر آنکه هر خلقی قابل تغییر است و هیچ قابل تغییر طبیعی نیست، نتیجه آن که هیچ خُلقی طبیعی نیست. بیان صغریٰ آنکه به مشاهده و عیان می‌بینیم که [مردم] به مجالست و مصاحبت با اشرار و اخیار کسب رذایل و فضایل [۴۲ ر] می‌کنند، چنانچه از ممارست احوال کودکان، خصوصاً آنان که به بردگی ایشان را از جایی به جایی می‌برند، ظاهر می‌شود که تأدیب را در ایشان اثری عظیم است و به حسب قابلیّت به آسانی یا دشواری کسب اخلاق می‌کنند. و اگر اخلاق قابل زوال نبودی قوّت تمیز و رویّت بی‌فایده بودی و تأدیب و سیاست عبث، و بطلان شرایع و دیانات لازم آمدی. و حکیم ارسطاطالیس گفته که «اشرار به تعلیم و تأدیب اخیار شوند».

(۲) و امّا آنکه هیچ قابل زوال طبیعی نیست بیّن است، چه بضرورت معلوم است که طبعِ آب را تغییر نمی‌توان کرد بر وجهی که بعد از ارتفاع موانع میل به سفل نکند، و طبع آتش را عکس نمی‌توان ساخت. و این مقدمه چون بدیهی است، امثله از برای انبیه ایراد می‌رود. این دلیل بر این وجه در *اخلاق ناصری* آورده.[۲]

و ممارس صِناعت نظر داند که این نیز اقناعی است، چه قائلی را مجال است که گوید همچنانکه به مشاهده تبدّل بعضی اخلاق معلوم شده معلوم است که بعضی اخلاق در بعضی [۴۲ پ] اشخاص اصلاً متبدّل نشود، و خصوصاً کمالات قوّت

---

۱. الشفاء، الطبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، ص ۷۶ تا ۷۹، به صورت اختصار و با تفاوت.

۲. اخلاق ناصری، ص ۴.

نظری، مثل حدس و تحفّظ و حسن تعقّل و نظایر آن، که مشاهده می‌رود که بعضی مردم هر چند سعی در تحصیل آنها می‌کنند مُنجِح نمی‌آید. و این صورت در اکثر طلبهٔ زمان ما مُشاهَد است، پس به مجرّد این دلیل چگونه حکم توان کرد که هیچ خلق طبیعی نیست، و همه اخلاق قابل زوال‌اند؟

و بالجمله استقرای تام ممنوع است، و استقرای ناقص مفید یقین نیست، و دعوی بداهت تحکّم ،و آنکه ذکر این امثله برای تنبیه است در محلّ منع. و تعطّل قوّت تمیز و رفض تأدیب و سیاسات و بطلان شرایع وقتی لازم آید که هیچ خلق قابل زوال نباشد.

و نظیر این آن است که گویند: اگر هر مرضی قابل علاج نبودی علم طب باطل بودی، و در بطلان این سخن شکّی نیست.

و حاصل آنکه اشرار فی‌الجمله به تأدیب و سیاست اخیار شوند، چنانکه ارسطاطالیس گفته، و هر چند این حکم علی‌الاطلاق نیست، امّا به تکرار تأدیب و سیاست در ایشان اثری پیدا شود، و اگر انتفای شرّ بکلّی [۴۳ ر] در ایشان نشود انتقاص آن خود حاصل شود.

و از اینجا معلوم شد که در بیان منفعت این علم احتیاج به این دعوی نیست که تمام اخلاق قابل زوال است، بلکه قبول اخلاق در اشخاص فی‌الجمله کافی است. همچنانکه در علم طب با آنکه عدم قبول اگر باشد در نادرِ اخلاق و نادرِ اشخاص تواند بود، و در ایشان نیز منفعت این علم از جهت تنقیص شرّ ظاهر شود. پس به هیچ وجه بطلان سیاسات و تکالیف شرعیّه لازم نیاید، چه اگر در مرضی یا در شخصی علاج نافع نیاید سبب قدح در علم طب نشود.

و اگر گویند که بر این تقدیر تکلیف هر شخصی به تبدیل هر خُلق مذموم منتظم نشود، چه شاید که خُلقی در حقّ شخصی قابل زوال نباشد.

جواب گوییم که چون عدم قبول زوال متیقّن نیست. پس به حکم عقل و شرع

واجب باشد سعی در ازالت آن نمودن. و همانا در کلام حقایق اعلام حضرت سیّدالأنام ــ علیه و علیٰ آله الصّلاة والسّلام و التحیّة والإکرام ــ اشاراتی به این معنی است، حیث قال: «اِعمَلُوا فَکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَه».(۱)

و ازین مباحث معلوم شود [۴۳ پ] که سخن ایشان در این فنّ مبتنی بر مسامحت است، چنانچه بعد از این به وجهی مفصّل‌تر از این، با تمهید معذرت در ارتکاب امثال این مسامحات، مرقوم رقم بیان خواهد شد»(۲) انتهیٰ کلامُ الفاضل.

(۱۰) ازالهٔ شبهات و ازاحهٔ ظلمات

منشأ شبهه‌ای که اوّلاً ایراد نموده عدم تمییز است میان مقتضی و لازم ممتنع الانفکاک و عدم شعور به کیفیّت انیّت روح و اتّفاق افرادش در ماهیّت و خلوّ او در مبدأ فطرت از جمیع ملکات و حالات کامله و ناقصه، و عدم عثور بر آنکه توابع مزاج از مقتضیات است، نه از لوازم ممتنعة الانفکاک. و جمیع این مقدّمات در اصول حکمیّه مقرّر شده، و همانا مقرّر شبهه را عثور و اطّلاع بر آنها اتّفاق نیفتاده، چه بعد از ملاحظهٔ این مقدّمات امثال این شبهات واهیات را مجال ورود نیست.

و توضیح کلام در این مرام آنکه نفوس انسانیّه متّفق‌اند در ماهیّت و مبدأ فطرت که رتبت عقل هیولانی است، همه از همهٔ ملکات و صفات خالی‌اند، و هیچ‌یک به هیچ‌یک متّصف نیست، چنانچه [۴۴ ر] در اصول حکمیّه مقرّر شده و برهان بر آن قائم گشته، اگر ملکه یا حالتی به سبب بدن یا مزاج حادث شود از مقتضیات استعدادات امزجه و ابدان است، نه از لوازم ممتنعة الانفکاک از آن، و مثل اقتضای طبیعت آب است برودت را که اگر مانعی نباشد حاصل شود والّا مرتفع گردد، نه چون زوجیّت اربعه را که هیچ حال زوال آن [ممکن] نباشد. و مُورد شبهه چون از این دقیقه غافل شده در تقریر و ترویج شبهه مبالغه نموده.

و مخفی نیست که بعد از امعان نظر و ملاحظهٔ ردّ شبهه و دفع منع و ابطان سند

---

۱. الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۸۱، ح ۱۲۰۲.
۲. اخلاق جلالی، صص ۳۶-۴۷ از دوانی.

واضح و لایح است، و امثله و شواهد که ایراد کرده اگر بر غیر مراد محمول نباشد محمول باشد بر اغراء و مبالغه. و دلالت عبارت حدیث بر خلاف مقصود مُوردِ ظاهر است. چه از: «سَیَعُودُ إلیٰ ما جُبِلَ عَلَیهِ» مستفاد می‌شود که لازم ممتنع الانفکاک نیست، بلکه مرتفع می‌گردد، و بعد از رفع مانع عاید می‌شود، مثل برودت آب که به اسباب مرتفع می‌شود، و بعد از زوال سبب به حال خود عود می‌نماید، پس اگر محافظت [۴۴ پ] موانع مداومت نماید زوال حاصل شود و مقصود واصل گردد.

و باز اشتباهی که این قائل فاضل را در کلام جالینوس شده شبههٔ واهی و در کلام جالینوس در این مرام وهنی و هیچ وهن نیست الّا در وهم و فهم مُورِد اگر باشد، چه وجه استحالهٔ تسلسل تصوّر ننموده، و معنی تسلسل در مُعدّات نیکو ایقان نکرده.

و جمیع قدما و متأخرین از حکما و متکلّمین به استحالهٔ مثل این تسلسل تصریح نموده‌اند، و خلافی که از اقوال قلیلی که از متفلسفه مترائی می‌شود خلاف واقع است. و لهذا سیّد حکما[۱] در رسالهٔ *اثبات واجب* فرموده که «نقل تجویز امثال این تسلسل از حکما افتراء است، و ایشان اصلاً تجویز ننموده‌اند، و کسی که نسبت این تجویز به ایشان کرده سخن ایشان را ندانسته».

باز ایرادات که این قائل فاضل بر آن است که بر کلام رئیس حکما در *شفا* وارد است همه غیر وارد است. و به مذهب حکما که قائلند به قدم، و متکلّمان و عامّهٔ ارباب ادیان که قائلند به حدوث عالم هر سلسله را از افراد انسان مبدئی است زمانی.

باز ایراداتی که بر سخن متأخّران نموده همه [۴۵ ر] بارد و غیر وارد است، و از آنچه تقریر و تمهید یافته دفع و رفع همه باهر و ظاهر است. با آنکه ایراد اوّل مبنی است بر عدم فرق و تمییز، چه دعوی در صغریٰ آن است که جمیع اخلاق قابل تغییر است، نه آنکه جمیع اشخاص را تغییر اخلاق در جمیع اشخاص، و بر تقدیر

---

۱. صدرالدین محمد دشتکی پدر غیاث منصور دشتکی مؤلف اخلاق منصوری، م.

تسلیم بیان آن بعد از تبیین امکان تغییر جمیع اخلاق آسان است، و اگر تغییر را بر زوال مطلق حمل ننمایند وجهی دیگر از دفع ایراد این مُورِد واضح و لایح شود.

و رفع شبهه و اشتباهی که او را در مشاهده شده بر ارباب شهود مخفی نیست، و ظاهر است که بناء ایرادات بافته بر منع مقدّمات تجربیّه ظاهر است، و هیچ‌یک از آنها صواب و مستحقّ جواب نیست. و عجب است بلکه عجب نیست که با غلوّ دعوی و علوّ کعب میان تجربه و استقرا تمییز نکرده، و مقدّمه تجربیّه را منع نموده، بنابر عدم تسلیم استقراء تامّ، و ظاهر است که در تمام جزئیّات و همش جاری و منعش جاری است، چه هیچ‌کس حرارت جمیع آتشها را مشاهده ننموده.

(۱) تبصره و تذکره

در اصول حکمت [۴۵ پ] مقرّر و مبیّن شده که قوای نفسانی انسانی منحصر است در نطقی و غضبی و شهوانی، و کمال در همه حال توسّط و اعتدال این قویٰ است. کمال قوّتِ نطقی حکمت باشد، و توسّطِ شهوی عفّت، و اعتدالِ غضبی شجاعت، و حالتِ جامعه عدالت. و هر یک از این اجناس اربعه متضمّن و مستلزم و مستتبع اصول و شعب متنوّعه باشد. و به ازاء هر یک از فضائل سه جنس از اجناس رذایل متحقق شود: افراط و تفریط و ردإت. و خلاصهٔ تهذیب اخلاق حفظ فضایل و ازالهٔ رذایل است.

و مخفی نیست که حالت مذکوره به مزاولهٔ اعمال و مقتضیات هر خُلقی، آن خُلق ثابت و راسخ شود و ضدّش زایل و متزلزل شود، و در همه ملاحظ منافع و مضارّ اعمال و افعال، در تحصیل و ازاله، امداد و اعانت نماید.

(۲) تنبیه و تبصره

قاصر جاهل را رذایل به فضل مشتبه شود، مثلاً سفسطه را حکمت پندارد، و تهوّر را شجاعت، و خمود را عفّت. [۴۶ ر] منشأ اشتباه و التباس آنکه ارباب رذایل در بعضی از خصایل با اصحاب فضایل شریک باشند، چه ارباب سفسطه و قرمطه

چون اصحاب حکمت به کلام حکما متکلّم شوند، و ارباب بغی و دغا، چون قِرَدَه و بُبَغا، محاکات اقوال و افعال نمایند، و ایشان را چون قواصر و دوانی که از فهم دقایق و معانی عاجز باشند یقینی که موجب کمال، و علمی که علّت استکمال باشد نباشد، غایت فضل و کمال و نهایت عظمت و جلالشان آنکه به طریق اخذ و انتحال مموّهی چند مزیّف را از بقایای سلف در صورت نقد مروَّج صرف نمایند و بی‌خبری بی‌بصر را اغوا کنند؛ بیت:

حرف درویشان بدزدد مرد دون تا بخواند بر سلیمی از فسون

باکثرت دعوی کمال و عظمت و جلال و غلوّ در تصلّف و رغم غلوّ در تصرّف و تصوّف، دعابهٔ شیطان خیال را نهایت کمال و غایت تحقیق مقال دانند، و زهر اشواک شکوک را شهد نحل تحقیق نامند. منشأ این حالت آنکه از جهت اشتغال غیر مستحق [۴۶ پ] از ادانی غیرقابل از قواصر و دوانی به تحصیل علوم مشوّش و مدخول و مزخرف شده.

(۳) تذکره

بعضی از افاضل زمان خلاصهٔ آنچه در *اخلاق ناصری* مسطور شده تسطیر نموده و گفته: «در فضیلت جمعی باشند که مسایل علوم را حفظ نمایند، و نکات و دلایل که به تلقّف یادگرفته باشند تقریر کنند، به نوعی که جمعی که ایشان را از صدق کیاست و نور فراست نصیبی نباشد از غایت استحسان تعجّب نمایند و بر وفور دانش ایشان گواهی دهند، و حال آنکه ایشان را یقین و اطمینان به هیچ مسأله نباشد، و در تشبّه به علما و اذکیا چون حال بعض حیوانات در محاکات اقوال و افعال انسان باشد، چون قرده و طوطی باکودکان در تشبّه به بالغان.

و بعضی از ایشان باشند که در هیچ مطلب اذعان حقّ صریح ننمایند، و در هر مبحث اگرچه ظاهر باشد خواهند که اظهار تصرّف و عظمتی کنند که ندارند، و به اغالیط مموّه مبتدیان را در گمان اندازند، با آنکه در مسایل [۴۷ ر] یقینیّه که وهم را

در آن مجال مزاحمت نیست مداخلت نمی‌توانند کرد. در مطالب عالیه دعوی بلند کنند، و باطل را به لباس حق، و ظنّ و تخمین را به صورت علم و یقین نمایند، و آن را تحقیق نامند. و چون حکمت اعلیٰ مدارج کمالات است و معرفت آن جز حکیم را حاصل نه، تفرقه میان این طایفه و حکما بر اکثر مردم متعسّر باشد».[1] این است تمام کلام آن فاضل.

و بر افاضل مخفی نماند که این حالات که ذکر کرده در این زمان اگر در کسی متحقّق شود از افاضل و اعاظم و نوادر دوران شود، و به جلالت شأن و علوّ کعب از اکابر زمان ممتاز شود، و جمعی که خود را به علم نسبت می‌کنند بسیاری از این کمترند، و قابلیّت آنکه مسائل را حفظ کنند و دلایل به تلقّف یاد گیرند ندارند، بلکه از ایشان غیر مجرّدِ محاکاتِ الفاظ بی‌محصّل حاصل و ظاهر نمی‌شود، این حالت در بعض اجلّهٔ افاضل منحصر است. مصراع: کافر همه کس به کیش خود پندارد.

این افاضل را در افادهٔ این فواید و مطاعن معایب است، امید که از قبیل قصّهٔ ماهان نباشد، و از دانش او [۴۷ پ] عجب نیست، عجب آن است که آنچه در اینجا عیب دانسته و نفی کرده در دیباچهٔ شرح *هیاکل* و سایر رسایل مقرّر داشته، و با عدم دخل در علوم متّسعه به وجهی که گفته اظهار دعوی عجیبه در علوم عالیه نموده. امّا عذرش واضح است، چه به لسان حال به این مقال مترنّم است:

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند — آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

در این مقام آنچه گفته محاکات اقوام حکما است که در *اخلاق ناصری* و غیر آن تقریر و تحریر یافته.

(۴) تنبیه

چنانچه در کمالات نظری سفسطه به فلسفه مشتبه می‌شود، در کمالات عملی و طریق تصفیه، ارباب شید و قرمطه به اصحاب صفا و تصفیه ملتبس گردد، و گاهی

---

۱. اخلاق جلالی، ص ۷۷ تا ۷۹.

ارباب شید را با خمود سیما، در این زمان، زیاده از صوفیان اعتبار کنند [شعر]:

فغان ز ابلهیِ این خرانِ بی دم و گوش / که جمله شیخ تراش آمدند و شیخ فروش
شوند هر دو سه روزی مرید نادانی / تهی ز دین و خرد، خالی از بصیرت و هوش
نه بر برون وی از لمعۀ هدایت نور / نه در درون وی از شعلۀ محبّت جوش
گهی که در سخن آید هوس کند سامع [۴۸ ر] / که کاش ازین هذیان زودتر شود خاموش

در این زمان صوفیان ظاهر نیستند، و جمعی از متصوّفه که خود را به ایشان مشتبه و متشبّه سازند، ابواب صفا بر وجوه صنوف و اصناف ایشان بسته، و در اقدام سلوکشان اشواک شکوک شهوات شکسته.

(۵) جلوه

گاهی لذّات و شهوات کند و مظلوم چون عادل اقدام بر ظلم ننماید.

(۱۱) تکملةٌ لهذه المجلّة

فی بیان لمّ هبوط النّفس و تعلّقها بالبدن

إنّ الشّیخ الرّئیس فی القصیدة الّتی نقلنا مطلعَها في مطلع الکتاب استشکل ذلک، فقال في أواخرها و مقاطعها:

إن کان أرسلها الآلهُ بِحکمة / طُوِیَت عَن الفذِّ اللّبیبِ الأروَع
فَهُبُوطُها إن کانَ ضَربةَ لاربٍ / لتکُونَ سامِعَةً لِما لم تَسمَع (۹۶)

اللّازب: اللّازم لزوماً من غیر تکلّف.

وَ تَعُودَ عالمةً بِکلّ حقیقةٍ / فی العالمینَ فَخَرقُها لم یُرقَع

و ذلک بأنها لم تنهض لإصلاح خرقها فسکن فی دار الغرور [۴۸ پ] و رکن إلی عالم الزّور، فسدّ طریق حصولها مطلوبها، شعر:

فهي الّتی قَطَعَ الزّمانُ طریقها / حَتّیٰ إذا غَرُبَت بغیر المَطلَع

المطلع: مصدرٌ میميّ: یعنی أنّ الزّمان قَطَعَ طریقَ النّفس حتّی غربت بدون الطّلوع مرةً أُخریٰ، شعر:

فکأنّــها بـرقٌ تألّـق بـالحِمیٰ ثـمّ انـطویٰ فکأنّـهُ لم یَـلمع

أنعِم بِردّ جوابِ ما أنا فاحِصٌ عَنهُ فَنارُ العِـلم ذاتُ تَشَـعشُع

الفحص: التّفتیش. و قیل: الشّیخ فاحص عن حلّ رمز القصیدة. و لیس بشیء، بل الأظهر أنّه فاحصٌ عمّا هو الظّاهر من فحصه و عن سبب مفارقة النّفوس الغیر الکاملة، مع أنّ الغرض من التّعلّق هو الاستکمال، و إنّـی حـقّقتُ جـوابَ ذلک فـی بـعض الرّسائل.

(۱) جلوه

وجه تعلّق نفس به بدن، چنانچه از فواید اکابر علما، سیّما قدمای حکما، مثل افلاطون و ارسطو در اوثولوجیا فهم می‌شود، تحصیل کمالات است. و آن وجهی که به خاطر کسیر این فقیر می‌رسد آن است که هر نفسی را قابلیّت مرتبه‌ای از کمال هست و زیاده بر آن متصوّر نیست، و به واسطهٔ تعلّق به بدن آنچه در قوّت استعداد اوست کسب می‌نماید، و از اینجا لازم نمی‌آید که به مرتبهٔ کمال که بنی نوع را میسّر باشد برسد. پس هر نفسی به واسطهٔ آلات غایت کمالات اضافی که او را مـمکن است و هست تحصیل می‌نماید. [۴۹ ر] و بر ارباب ذَکا و اصحاب دَها پـوشیده نیست که این مرتبه از کمال با شقاوت منافات ندارد. و از این تقریر وجهی دیگر از جواب محض فهم می‌شود.

(۲) جلوه فیها تبصرة و تتمیم

اکثر کفّار و جهّال اگرچه در ظاهر حال منکر وجود مبدإنـد، بـاطناً بـه تـحقیق حقیقت و ثبوت وجودش مقرّ و معترفند، و لهذا اختلاف در وجود مبدأ از هـیچ عاقل معتدّبه مروی نیست.

و توضیح کلام در مرام آنکه به اتّفاق شرع و عقل و تعاضدِ برهان و نقل، حضرت حقّ تعالیٰ و تقدّس از آن برتر و بزرگوارتر است که به کنه ذات محاط علم غیر گردد. امّا به واسطهٔ رابطهٔ اضافی که میان مالک و عبید متحقّق است و به جهت عـلاقهٔ

اضافهٔ رحمت بی‌غایت که زلال نوالش از ینابیع علم و قدرت به مجاری حکمت و ارادت پیوسته جاری و روان است، جِبلّت و طبیعت مخلوقات مفطور و مجبول است بر ادعان و قبول وجود صانع.

از این جهت، در هنگام صدمت وقوع وقایع و وقت [۴۹ پ] اضطراب، نفس بی‌سبق رویّت روی فراغ و استعانت به نگاه دارندهٔ خود می‌آرد، توجّهی طبیعی که تعمّل و تکلّفی در آن نیست، و از این جهت آن حالت مظهر استجابت دعا می‌باشد، چنانچه کریمهٔ: «أَمَّن يُجِيبُ المُضطَرَّ إذا دَعاهُ» (نمل، ۶۲) به آن ناطق است. و انزعاج حیوانات عُجم، درگاه عروض خوف و گریز ایشان در حین استیلای وهم و هراس، بحقیقت از این قبیل است.

و لهذا طوایف مختلفه و امم متخالفه که در هر عهد و اوان و هر دین از ادیان بوده‌اند، خلاف در وجود مبدأ از هیچ عاقل مروی نیست، بلکه محلّ خلاف احوال و اوصاف اوست. و از اینجاست که اوّل امری که تکلیف تعلّق به آن گرفته و معشر برگزیدهٔ انبیا و رسل علیهم‌السّلام فتح باب دعوت امّت به آن فرموده‌اند وجود مبدأ است.

و از این تقریر، تفسیر: «كُنتُ كَنزاً مَخفيّاً فَأحبَبتُ أن أُعرَف فَخلَقتُ الخَلقَ لِأعرَفَ»[۱]، و مزید توضیح جواب سؤال مستفاد می‌گردد، [۵۰ ر] چه مقصود از وجود شعور و شوق به معبود است، و شوق را با شقاوت منافات نیست، رباعی:

ای نالهٔ پیر خرقه‌پوش از غم تو — وی نعرهٔ رند می‌فروش از غم تو
افغان فغان دردنوش از غم تو — خون دل عاشقان بجوش از غم تو

عشق در کلّ ساری و حکمش بر همه جاری است، ابتدا از اوست و انتها به اوست، تمام شد مجلهٔ أُولیٰ، والله أعلمُ بالصّواب و إلیه یرجع المآب.

---

۱. بحارالانوار، ج ۸۷، ص ۳۴۴ [روایت غیرمستند].

مجلهٔ ثانیه در اخلاق

و در او سه تجلیه است

تجلیهٔ اُولیٰ

[اصول اخلاق فاضله: حکمت، شجاعت، عفّت، عدالت]

بر ارباب الباب مخفی نماند که علما اصول اخلاق را تحصیل و تقریر نموده، میانهٔ فضائل و رذائل تمییز کرده‌اند و حدود همه را تقریر و تقریر نموده‌اند. و بعضی از معاصران متصدّی نقل آن شده و اعتراضات غیر وارده و ایرادات بارده ایراد نموده، اگر چه ردّ آنها بر ارباب نظر و اصحاب بصر ظاهر است، امّا شاید [۵۰پ] که غشاوهٔ تقلید مانع استبصار بعضی از نُظّار شود. از این جهت، بعد از نقل کلام اعلام و ایراد ایرادات، منع و دفع و ردّ و رفع آن مبیّن و مقرّر و مسطور و محرّر می‌گردد.

حاصل کلام اعلام در این مرام آنکه در حکمت طبیعی مبیّن شده که نفس ناطقهٔ انسانی را دو قوّت است. یکی قوّت ادراک و دیگر قوّت تحریک، و هر یک از این دو قوّت را دو شعبه است.

امّا قوّت ادراک را، یک شعبهٔ عقل نظری است، و آن مبدأ تأثیر است از مبادی عالیه به قبول صور علمی. و دیگر شعبهٔ عقل عملی، که مبدأ تحریک بدن است در

اعمال جزئیّه به فکر و رویّت. و این شعبه از حیث تعلّق به قوّت غضب و شهوت مبدأ حدوث کیفیّتی چند شود که سبب فعلی یا انفعالی باشد، چون خَجَل و ضِحک و بُکاء، و از حیثیّت استعمال وهم و متخیّله مبدأ استنباط رأی جزئی و صِناعات جزئیّه شود، و از حیثیّت نسبت به عقل نظری و ازدواج بینهما سبب حصول آراء [۵۱ ر] کلّیّه به اعمال شود، مثل حسن صدق و قبح کذب و نظایر آن.

و امّا قوّت تحریک را دو شعبه است: یکی قوّت غضبی، و آن مبدأ دفع امر غیرملایم است بر وجه غالب، و دیگر قوّت شهوی، و آن مبدأ جلب ملایم است.

و قوّت اُولیٰ می‌باید که مسلّط باشد بر جمیع قوای بدن، تا اصلاً از آن قویٰ منفعل نشود، بلکه همه در تحت تصرّف او مجبور و مقهور باشند، و هر یک به کاری که این قوّت تعیین نماید اقدام نمایند، و به تسالم ایشان و انقهار در تحت قهرمان این قوّت احوال مملکت نشأۀ انسانی انتظام یابد. و نشاید که هیچ‌کدام از قوای بدنی بدون فرمان این قوّت به فعلی قیام نمایند، چه موجب اختلال احوال شود.

و چون هر یک از قویٰ به فعل خاصّ خود بر وجهی که مقتضای عقل باشد اقدام نمایند، از تهذیب عقل نظری که شعبۀ اوّل از قوّت ادراک است، حکمت حاصل شود، و از تهذیب عقل عملی که شعبۀ ثانیه است از همان قوّت عدالت پیدا شود، و از تهذیب قوّت غضبی شجاعت، و از تهذیب شهوی عفّت، و بر این تقریر که گزارش [۵۱ پ] یافت عدالت کمال قوّت عملی باشد.

و بر طریق دیگر گفته‌اند که نفس انسانی را سه قوت است متباین که به اعتبار آن قویٰ آثار مختلفه از او صادر شود بر وفق ارادت. و چون یکی از آن بر دیگری غالب شود آن دیگر مقهور یا مفقود شود.

یکی قوّت ناطقه که آن را نفس ملکی و نفس مطمئنّه گویند، و آن مبدأ فکر و تمییز است و شوق به نظر در حقایق امور.

دوم قوّت غضبی که آن را نفس سَبُعی و نفس لوّامه گویند، و آن مبدأ غضبی و دلیری و اقدام بر اموال و شوق تسلّط و ترفّع جاه.

سوّم قوّت شهوی که آن را نفس بهیمی امّاره خوانند، و آن مبدأ شهوت و طلب

غذا و شوق به التذاذ به مآکل و مشارب و مناکح.

پس عدد فضائل نفس به عدد این قویٰ باشد. هرگاه نفس ناطقه به اعتدال باشد، و شوق او به اکتساب معارف یقینیّه باشد، و منقاد نفس ملکی شده و قناعت کند به آنچه عاقله قسط او شمرد نفس را از آن حرکت فضیلت علم شود و به تبعیّت حکمت.

و چون حرکت نفس سبعی به اعتدال باشد و منقاد نفس ملکی شده قناعت کند به آنچه عاقله قسط او شمرد، نفس را از آن حرکت فضیلت حلم حاصل شود، و به تبعیّت شجاعت

و چون حرکت نفس بهیمی به اعتدال باشد، [۵۲ ر] و مطیع عاقله گشته اقتصار کند بر آنچه به حسب حکم عقل نصیب او باشد، از آن حرکت فضیلت عفّت حاصل شود، و به تبعیّت سخاوت.

و چون این سه جنس فضیلت حاصل شود و با یکدیگر متمازج و متسالم شوند، از ترکیب هر سه حالتی متشابه حادث گردد که کمال و تمامی آن فضایل به آن باشد، و آن را فضیلت عدالت خوانند.

و حاصل ایرادات مُورِد مشکّک و مُؤاخِذ مُستَدرِک، اگرچه بی‌حاصل و لاطایل است، آنکه: بر تقریر اوّل عدالت کمال قوّت عملی است، و بر تقریر ثانی اختصاص به او ندارد مگر آنکه گویند استعمال هر یک از قوای او اگرچه آن قوّت نظری باشد تعلّق به قوّت عملی می‌دارد،

و بر تقریر ثانی، ملکات ثلاثه یا اجزاءاند عدالت را یا به منزلهٔ اجزاء، همچون کیفیّات عناصر مزاج را که در آن نیز دو احتمال است، و مختار حکما بساطت آن است.

و بر تقریر اوّل، ملکات سه‌گانه موقوف علیه عدالت‌اند، از این‌رو که کمال قوّت عملی آن است که هر قوّتی در تحت [۵۲ پ] امر او باشد تا تصرّف هر یک بر وجه اعتدال بود، و عدالت عبارت از این است و ظاهر است که ملکهٔ تصریف مجموع قُویٰ در مَحالّ لایقه به آن بر وجه اعتدال به حسب رویّت و مصلحت بی‌ملکهٔ اعمال هر یک از آن نمی‌تواند بود.

و تفصیل کلام در این مقام آنکه هرگاه که ملکات سه گانه حاصل شود هر آینه عقل عملی را قوّت استعلا بر قوّت بدنی حاصل گردد، چنانکه قویٰ مأمور و منقاد او باشند، و او از ایشان متأثر نشود، چنانکه در مقدّمه ایمائی به آن نرفت.

پس اگر این را قوّت عدالت نامند ـ چنانکه امام حجّةالاسلام در *احیاء* اختیار فرموده و در تعریف آن چنین گفته: «العَدلَ حالَةٌ لِلنّفس وَ قُوَّةٌ بِها تَسوُسُ الغَضَبَ وَ الشَّهوَةَ وَ تَحمِلُهُما عَلیٰ مقتَضَی الحِکمِةِ وَ تَضبُطُهُما فِی الإستِرسالِ وَالإنقِباضِ عَلیٰ حَسَبِ مُقتَضاها»[۱] ـ امری بسیط باشد مستلزم ملکات سه گانه و کمال عقل عملی باشد.

و این ملکه از وجهی رئیس مطلق باشد، و دیگر ملکات به منزلهٔ خدّام، چه استعمال قویٰ و اگرچه عقل نظری باشد بر وجه اصلح به حسب وقت و کمیّت و کیفیّت موکول به این قوّت است [۵۳ر]، و از وجهی دیگر رئیس مطلق قوّت نظری است، و جمیع قویٰ خادم‌اند او را، چه غایةُ الغایات کمال آن قوّت است مُحَلّیٰ به حقایق موجودات که سعادت تصوّری است.

و اگر عدالت را بر نفس ملکات ثلاثه اطلاق کنند مرکّب باشد، و حینئذ احتیاج به عدّ او در عداد اقسام فضایل نیست، چه جمیع اقسام قسیمی دیگر نیست، کما هوالمشهور من اعتبار قیدالوحدة فی المقسم، و تعیین رذایل مخصوصه در مقابل او و انواع معیّنه در تحت او هم ملایم نه، چه بر این تقدیر انواع او عین مجموع انواع اجزاء باشد، و مقابل او مقابلات ایشان. چه عروض هیأتی موحّده که به سبب آن از ملکات ثلاثه نوعی حقیقی مرکّب شود ظاهر نیست.

و لهذا شیخ در *رسالهٔ اخلاق*، بعد از آنکه عدالت را راجع به مجموع قویٰ گرفته تعرّض به انواع و مقابلات او نکرده، بلکه اقتصار بر ذکر انواع ملکات ثلاثه و مقابلات ایشان نموده، و آنچه دیگران در انواع عدالت آورده، اکثر در تحت حکمت درج کرده.[۲] [۵۲ پ]

و از اینجا معلوم شد که آنچه در بعض کتب این فنّ است، که عدالت نفس

---

۱. احیاء علوم‌الدین، ج ۳، ص ۵۶.

۲. الاخلاق، ص ۳۶۹ تا ۳۷۷.

فضایل ثلاثه است با آنکه رذایل و انواع مستعمله برای او اثبات کرده‌اند، محلّ تأمّل است، و اللّه أعلمُ بحقائق الامور.

و در این مقام استشکال کنند که حکمت را، اوّلاً، تقسیم به نظری و عملی کرده‌اند، و عملی را تقسیم به سه قسم کرده، که یکی از آن علم اخلاق است که مشتمل است بر فضائل چهارگانه که یکی از آن حکمت است، پس حکمت قسم نفس خود باشد.

و این اشکال ظاهر الدّفع است، چه حکمتی که مقسَم است علم به احوال موجودات است، و چون این علم خود از موجودات است، در آن علم بحث از احوال او نیز باشد. و این محذور نیست، چه آنچه جزو حکمت است مسائل متعلّقه به حکمت است، از این‌رو که ملکه‌ای است محمود، و به چه طریق اکتساب آن باید کرد، و نظایر آن.

و حینئذ همین لازم آید که علم حکمت خود موضوع مسأله‌ای از مسائل که جزء او است باشد. و در این محذور نیست، بلکه نظیر این در علم اعلیٰ واقع است، چه بحث در او از موجودات است، و چون نفس [۵۳ پ] علم از موجودات است تواند بود که خود موضوع مسأله‌ای از مسائل خود واقع شود. و اصلاً از این لازم نیاید که شیء جزو نفس خود باشد، زیرا که علم عبارت است از تصدیقات یا قضایا که متعلَّق تصدیق است، از این رو که متعلّق آن است؛ و تصدیقات یا نفس مسائل از این‌رو که متصوّراند، نه از آن‌رو که متعلّق تصدیقند موضوع مسأله است.

و گاهی محذور بودی که مسائل علم حکمت یا تصدیقات متعلّقه به آن، بعضی مسائل حکمت عملی یا تصدیقات متعلّقه به آن بودی و اصلاً لازم نیست، این است تحقیق جواب و تنقیح آن به وجهی که در آن مجمجه نماند.

و جوابی دیگر گفته‌اند، و آن آنکه مراد از حکمت در این مقام استعمال عقل عملی است چنانچه باید، و آن را نیز حکمت عملی خوانند، و به سبب اختلاف معنی اختلال از تقسیم مندفع است.

و از این جواب لازم آید که عدالت جامع جمیع فضایل نباشد و بر خلاف این

معنی تصریح نموده‌اند، و انصاف آن است که کلام در جزو عملی مبتنی بر مسامحه است و طالب این فن را به تحقیق مقاصد بر وجه حکمی مکلّف نداشته‌اند، [۵۴ ر] بلکه به آنچه یقین به آن به وصلهٔ عمل نشیند و موجب نجات طالب مستر شد از مهالک رذایل باشد اکتفا نموده‌اند، چه ایشان مبتدی را در بدو طلب به این فن ارشاد می‌کرده‌اند، و تکلیف او به تحقیق این مطالب کما ینبغی به تخییر طبیعت و تقویت مقصود می‌شود.

(۱) جلوه

در اشارت به ردّ ایرادات و دفع اعتراضات و رفع اشتباهات

بر ارباب نظر بلکه اصحاب بصر پوشیده نیست که بر هر یک، از تقریر ثانی و اوّل، بساطت و ترکیب محتمل است. و دلالت عبارت اوّل و تصریحش بر بساطت ممنوع است، بلکه از عبارت منقوله بر وجهی استفاده می‌توان کرد که بر تقریر اوّل ترکیب محتمل است،

و آنچه اجزاء گفته «که اگر عدالت بر نفس ملکات ثلاثه اطلاق کنند مرکّب باشد، و حینئذ احتیاج به عدّ او در عداد اقسام فضایل نیست» محلّ بحث است، چه جمیع الاقسام را جایز است که هیأتی و وحدتی عارض گردد و قسمی دیگر شود، و اعتبار قید وحدت در مقسم منافی عدّ جمیع الاقسام از اقسام نیست الّا گاهی که وحدت معتبر نباشد.

و بالجمله آنچه گفته «که از سخن ایشان در این موضع بساطت فهم می‌شود و در دیگر مواضع تصریح ترکیب کرده‌اند»، هر دو ممنوع است، بلکه غایت آنچه در این موضع فهم می‌شود وحدت است، و وحدت اعمّ است از بساطت. و در سایر مواضع گفته‌اند که «عدالت متحقّق نمی‌شود الّا به عفّت و شجاعت و حکمت»، و عدم دلالت این عبارت بر ترکیب ظاهر است.

پس اگر از تصریحی که به آن اشارت نموده مثل این عبارت می‌خواهد بطلانش بر ارباب عرفان مخفی نیست، و اگر مرادش امری دیگر است فسادش بعد از مراد متبیّن گردد. والله الهادی الیٰ سبیل الرّشاد.

و باز بر اذکیا مخفی نماند که ذَکا از شعب و اصول حکمت معتبره در اخلاق است، و حکمت را بر معانی دیگر اطلاق کنند؛ و منشأ شبهه اشتراک لفظی است، و اگر بنابر ظاهر اقوال حکما ذکا را مطلقاً از شعب حکمت دارند آن را وجود معانی و افراد تحصیل توان نمود به وجهی که از اقسام حکمت منقسم به نظری و عملی شود اگر از آن حکمت ملکه خواهند [۵۴ پ] نه علم یا معلوم. و از این تحریر معلوم شود که منشأ شبهه عدم علم و قلّت ذکا و قصور نظر است.

(۲) توضیح و تنقیح

اسماء علوم مدوّنه را اطلاقات متنوّعه باشد: اوّل اصول و حقیقت مسائل که به حقیقت معلوم باشد، دوّم علم به آن معلومات، سوّم ملکهٔ متعلّقه به آن علوم و معلومات، و حکمت به هر یک از این معانی منقسم به نظری و عملی توانند شد. و بر اذکیا مخفی نیست که ذکا را به وجهی اعتبار توان نمود که از شعب و انواع معنی ثالث باشد.

(۳) تنبیه و تبصره

حکما و علماء، اوّلاً، متعلّمان را علم صادق و اعتباد موافق تعلیم نمایند، و از جهالات و انحرافات مجتنب و محترز باشند، و مسترشدان و متعلّمان را اغوا و اضلال ننمایند. و بر اذکیا، بعد از تفطّن بِمامَضیٰ، فساد عذری که اِبداء نموده واضح و لایح است.

(۴) جلوه

[انواع فضایل تحت حکمت، شجاعت، عفّت، عدالت]

فضایل اربعه منشعب شوند به شعب کثیره، و بر هر یک از ایشان فروع عدیده متفرّع شود، و از آن جمله آنچه مضبوط و نزد جمهور مشهور و در کتب مزبور شده در این جلوه [۵۵ ر] محرّر و مسطور می‌شود.

بدان که شُعَب حکمت هفت است: ذکا، و سرعت فهم، و صفای ذهن، و سهولت تعلّم، و حسن تعقّل، و تحفّظ، و تذکّر.

(۱) ذَکا: جودت و حِدّتِ تفطّن است به معانی منطویه در علوم و مقدّمات ملحوظه.

(۲) و سرعت فهم: ملکهٔ انتقال است از ملزومات به لوازم.

و فرق میان ذکا و سرعت، سیّما بعد از تبیین معنی ایشان به وجهی که مقرّر و مذکور و محرّر و مسطور شده، مخفی نیست. و آنچه حکما در تفسیر سرعت فهم و ذکا ایراد نموده‌اند به تقریر مزبور قریب است. و توهّم و تخیّل بعضی از معاصران در ایراد و اعتذار از آن منشأش عدم ذکا است و سرعت فهم.

(۳) و صفای ذهن: استعداد استخراج مطلوب است بی‌اضطراب و تشویش، و کسی که صفای ذهن را به ملکهٔ استعداد تفسیر نموده از صفای ذهن خالی بوده.

(۴) و سهولت تعلّم: ملکهٔ توجّه است به مطلوب به وجهی که بی‌ممانعت خواطر مشوّشه و مزاحمت موانع و عوایق مفرّقه مطلوب را به آسانی ادراک کند.

(۵) و حسن تعقّل: آن است که در هر مطلبی آنچه باید بی‌زیاده و نقصان [۵۵ پ] تعقّل نماید، و اهمال و اغفال واجبی جایز ندارد، و مقصد را به زوایا نیالاید.

(۶) تحفّظ: جودت حفظ صور علمیّه باشد.

(۷) و تذکّر: عود و استرجاع صور محفوظه [باشد].

و شعب شجاعت یازده است: کِبَر نفس، نجدت، علوّ همّت، ثبات، حلم، سکون، شهامت، تحمّل، تواضع، حمیّت، رقّت

(۱) امّا کِبَر نفس: آن است که به هوان و اِعسار و کرامت و یسار مبالات ننماید، و او را به اوّلَین اضطرار و به آخرَین افتخار نباشد، و بر شداید صابر و به تحمّل غیر ملایم قادر باشد، بلکه فقرش چون غِنیٰ مستتبع رضا شود، و در تقلّب احوال تبدّل و انتقال و تأثّر و انفعال به خود راه ندهد.

(۲) و نَجدَت: وثوق است بر ثبات به وجهی که در مخاوف مضطرب نشود، و در حین جزع حرکاتش از انتظام بیرون نرود.

(۳) و علوّ همّت: عدم التفات نفس باشد به سعادت عاجله و عدم استبشار به حصول، و عدم ضجر به عدم.

(۴) ثبات: استقرار است بر شداید و عدم انکسار.

(۵) حلم: سکون و اطمینان است به وجهی که در حین [۵۶ ر] هجوم مکاره

ثابت باشد، و به هر غضبی متحرّک نشود.

(۶) سکون: عدم طیش است در خصومات و حروب.

(۷) و شهامت: آن بود که نفس حریص گردد بر اقتنای امور عظام از جهت توقّع ذکر جمیل.

(۸) و تحمّل: آن بود که نفس آلات بدنی را فرسوده گرداند در استعمال از جهت اکتساب امور پسندیده.

(۹) و تواضع: آن است که خود را ترجیح ننماید بر کسانی که در مرتبه از او اَنزل باشند.

(۱۰) و حمیّت: آن بود که در محافظتِ آنچه امتناع از آن واجب بود تهاون ننماید.

(۱۱) و رقّت: آن است که نفس از مشاهدهٔ تألم ابناء جنس متأثر شود، بی‌اضطرابی که در افعال او حادث گردد.

و امّا انواعی که در تحت جنس عفّت است دوازده است: اوّل حیا، دوم رفق، سوّم حسن هَدی، چهارم مسالمت، پنجم دَعَت، ششم صبر، هفتم قناعت، هشتم وقار، نهم ورع، دهم انتظام، یازدهم حریّت، دوازدهم سخا، [۵۶ پ].

(۱) امّا حیا: انحصار نفس باشد در وقت استشعار ارتکاب قبیح، به جهت احتراز از استحقاق مذمّت.

(۲) و رفق: انقیاد نفس بود بر امور که حادث شود از طریق تبرّع، و آن را دماثت نیز خوانند.

(۳) و حسن هدی آن بود که نفس را در تکمیل خویش به حلیتهای ستوده رغبتی صادق حادث شود.

(۴) و امّا مسالمت آن بود که نفس مجاملت نماید در وقت تنازع آراء مختلفه و احوال متباینه از سر قدرت و ملکه‌ای که اضطراب بدان طریق نبود.

(۵) و دَعَت آن بود که نفس ساکن باشد در وقت حرکت شهوت و مالک زمام خویش بود.

(۷) امّا قناعت آن بود که نفس آسان فراگیرد امور مآکل و مشارب و ملابس و غیر آن و رضا به آنچه از هر جنس اتّفاق افتد.

(۸) و امّا وقار آن بود که نفس در وقتی که منبعث باشد به سوی مطالب آرام نماید تا از شتاب [زدگی مجاوزت حد از او صادر نشود] به شرط آنکه مطلوب فوت نکند.

(۹) و امّا ورع آن بود که نفس ملازمت بر اعمال نیکو و افعال پسندیده نماید، و قصور و فتور را [۵۶ پ] بدان راه ندهد.

(۱۰) و امّا انتظام آن بود که نفس را تقدیر و ترتیب امور بر وجه وجوب و به حسب مصالح نگاه داشتن ملکه شود.

(۱۱) و امّا حریّت آن بود که نفس متمکّن شود از اکتساب مال از وجوه مکاسب جمیله، و صرف آن در وجوه مصارف حمیده، و امتناع نماید از اکتساب از وجوه مکاسب ذمیمه.

(۱۲) و امّا سخاوت آن بود که انفاق اموال و دیگر مقتنیات بر او سهل و آسان باشد، تا چنانچه باید و چندانکه شاید به مصرف استحقاق می‌رساند.

و سخا نوعی است که در تحت او انواع بسیار است و تفصیل بعضی از آن این است:

بدان که انواع فضایل که در تحت جنس سخا است هشت بود: اوّل کرم، دوّم ایثار، سوّم عفو، چهارم مروّت، پنجم نُبل، ششم مواسات، هفتم سباحت، هشتم مسامحت.

(۱) امّا کرم آن بود که بر نفس آسان بود انفاق مال بسیار در اموری که نفع آن عام بود و قدرش (۱۱۴) بزرگ باشد، بر وجهی که مصلحت اقتضا کند.

(۲) و امّا ایثار آن بود که بر نفس آسان باشد [۵۷ ر] از هر مایحتاجی که به خاصهٔ او تعلّق داشته باشد برخاستن و بذل کردن، در وجه کسی که استحقاق آن او را ثابت بود.

(۳) و امّا عفو آن است که بر نفس آسان باشد ترک بدی، یا طلب مکافات نیکی با حصول تمکّن از آن قدرت.

(۴) و امّا مروّت آن بود که نفس را رغبتی صادق بود در تحلّی بر نیّت اِفادت و بذل ما لابدّ با زیادت بر آن.

(۵) و امّا نُبل آن بود که نفس ابتهاج نماید به ملازمت افعال پسندیده و مداومت سیرت ستوده.

(۶) و امّا مواسات معاونت یاران و دوستان و مستحقّان بود در معیشت، و شرکت دادن ایشان را با خود در قُوت و مال.

(۷) امّا سماحت بذل کردن نفس باشد به دل خوشی از چیزهایی که واجب نبود بذل آن.

(۸) و امّا مسامحت ترک گرفتن نفس بود از چیزهایی که واجب نبود ترک آن از طریق اختیار.

و امّا انواعی که در تحت جنس عدالت است دوازده است: اوّل صداقت، دوّم الفت، سوّم وفا، چهارم شفقت، پنجم صلهٔ رحم، ششم مکافات، هفتم حسن شرکت، هشتم حسن قضا، نهم تودُّد، دهم تسلیم، یازدهم [۵۷ پ] توکّل، دوازدهم عبادت.

(۱) امّا صداقت: محبّت صادق بود.

(۲) امّا اُلفت: آن است که رأیها و اعتقادات گروهی در معاونت یکدیگر به جهت تدبیر معیشت متّفق شوند.

(۳) و امّا وفا: آن بود که از التزام طریق مواسات و معاونت تجاوز جایز نشمرند.

(۴) و امّا شفقت: آن بود که از حال غیر ملایم که به کسی رسد مستشعر بود و همّت بر ازالهٔ آن مقصور دارد.

(۵) و امّا اصالهٔ رحم: آن بود که خویشان و پیوستگان را با خود در خیرات دنیاوی شرکت دهد.

(۶) امّا مکافات: آن بود که احسانی که با او کنند به مثل آن یا زیاده مقابله کند و در اساءت به کمتر از آن.

(۷) و امّا حسن شرکت: آن بود که داد و ستد معاملات بر وجه اعتدال کند، چنانکه موافق طبع دیگران افتد.

(۸) و امّا حسن قضا: آن بود که حقوق دیگران بر وجه مجازات می‌گذارد و از منّت و مذمّت خالی باشد.

(۹) و امّا تودّد: طلب مودّت به اکفاء و اهل فضل باشد به خوش‌رویی و نیکو سخنی و دیگر چیزها که مستدعی این معنی باشد.

(۱۰) و امّا تسلیم: آن بود که به فعلی که تعلّق به باری سبحانه [۵۸ ر] و تعالیٰ دارد یا کسانی که بر ایشان اعتراض جایز نباشد رضا دهد و به خوش مَنشی و تازه‌رویی آن را تلقّی نماید و اگر چه موافق طبع او نباشد.

(۱۱) و امّا توکّل: آن است که در کارهایی که حوالهٔ آن به قدرت و کفایت بشری نبود، و رأی و رویّت خلق در آن مجال تصرّفی صورت نبندد، زیادت و نقصان و تعجیل و تأخیر نطلبد و به خلاف آنچه باشد میل نکند.

(۱۲) و امّا عبادت: آن بود که تعظیم و تبجیل خالق خویش جَلَّ و علا و مقرّبان حضرت او، چون ملائکه و انبیا و ائمّه و اولیا، علیهم‌السّلام، و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی صاحب شریعت ملکه کند و عبادت را که مکمّل و متمم این معنی بود شعار خود سازد.

این است حصر انواع فضایل، و از ترکیب بعض با بعض فضیلتهای بی‌اندازه تصوّر توان کرد که بعضی را نام خاصّ بود و بعضی را نبود، والله ولیّ التّوفیق.

(۵) جلوه

در حصر اضداد این اجناس که رذایل بود

چون فضایل در چهار جنس محصور است، اضداد آن که اجناس رذایل بود در بادی النّظر هم چهار باشد، و آن [۵۸ ر] جهل باشد که ضدّ حکمت است، و جُبن که ضدّ شجاعت است، و شَرَه که ضدّ عِفّت است، و جور که ضدّ عَدالت است.

و امّا به حسب نظر مستقصیٰ و بحث مستوفیٰ هر فضیلتی را حدّی است که چون از آن تجاوز نماید، چه در طرف علو و چه در طرف تقصیر به رذیلتی ادا کند، بل هر قید که در تحدید فضیلتی معتبر بود چون اهمال کنند، یا هر قید که نامعتبر بود چون رعایت کنند آن فضیلت رذیلت گردد.

پس هر فضیلت به مثابهٔ وسطی است و رذایل که به ازای او باشند، به منزلهٔ اطراف باشند، مانند مرکز دایره، و گاهی فضیلت را به استقامت تشبیه نمایند و رذیلت را به انحراف.

(۶) جلوه

رذایل که به ازاء هر یک از فضایل متصوّر شود با آنکه در عددی محصور نیست بر سه جنس مقصور است: افراط و تفریط و ردإت، و از آن جمله آنچه در این ازمنه عموم و شیوع یافته جربزه و بلادت است به ازاء حکمت، و خمود و فجور به ازاء عفّت، و جنب و تهوّر به ازاء شجاعت، و ظلم و انظلام به ازاء عدالت.

(۷) نقل مقال

بعضی از معاصران به ازاء هر فضیلت دو رذیلت مقرّر دارند، [۵۸ پ] و فضیلت را صراط مستقیم پندارند و گویند که هر وعد و وعید که در شرع وارد شده مطیع و عاصی در دنیا به آن می‌رسد بلکه همیشه به آن رسیده.

(۸) تنبیه حال

هر که موارد شریعت و مقاصد حکمت را داند، داند که این قاصر معاصر از صراط مستقیم منحرف شده، و از صوب صواب منصرف گشته، و شریعت قویمه و طریقت مستقیمه را مسلوک نداشته، و مع ذلک اتمام در تأویلاتی که انتحال نموده ننموده، و تحقیق کلام و مزید تقریر و مرام در ردّ *زوراء* وضوح و جلا یافته.

تجلیهٔ ثانیه

قانون حفظ صحّت نفس به رعایت چند قاعده کامل شود

اوّل معاشرت و مخالطت با جمعی که ایشان را در فضیلت مشارکت بود.

دوّم احتراز و اجتناب از مؤانست و مجالست کسی که به صفات حمیده متحلّی نباشد، و بدتر آنکه به رذایل ذمیمه متّصف باشد، و میل به لذّات و شهوات نماید.

سوّم اِعراض از استماع اَخبار و روایات و احادیث و حکایات ایشان، چه میل به لذّات جسمانی در طبیعت انسانی مرکوز و کامن است، [۵۹ ر] به اندک مهیّجی ظهور می‌یابد، و از این جهت در شریعت حقّه اشعار مُشعِره به فجور و اَخبار فُجّار ممنوع شده، و استماع ملاهی منهی و حرام گشته.

چهارم التزام مداومت بر لوازم اخلاق کریمه و اتیان به وظایف افعال حمیده.

پنجم تقدیم تأمّل بر اقدام در جمیع مهامّ.

ششم احتراز از تهییج قوّت شهوت و غضب.

هفتم زجر و عتاب و تأدیب و عقاب نفس به صدور فعلی از افعال ذمیمه اگرچه صغیره باشد.

هشتم اهتمام تمام در عدم اقدام بر افعال قبیحه و عزم جزم بر ازالهٔ صفات ذمیمه بعد از تفتیش و تحقیق معایب از صدیق مصاحب، و در همه حال حال

معارف را مرآت مشاهدهٔ احوال باید ساخت.

(۱) جلوه

ارادهٔ سبحانی و عنایت یزدانی نفس انسانی را به بدن جسمانی مربوط و متعلّق ساخته، به وجهی که گاهی به وجهی هر یک از تأثّر و تغیّر دیگری متغیّر و متأثّر شوند، نه به وجهی که هر کیفیّتی که در یکی پیدا شود در دیگری سرایت کند.

و مخفی نیست که اگر علّت جسمانی علّت حدوث حادثی نفسانی شود ازالهٔ آن علّت را در ازالهٔ آن حادث اعانت خواهد بود. پس اگر خُلقی از اخلاق ذمیمهٔ ردیّه به علّت [۵۹ پ] حالتی از حالات دنیّهٔ بدنیّه حادث شود اصلاح و تصحیح بدن در ازالهٔ آن حالت اعانت نماید.[۱]

(۲) جلوه

در ازالهٔ رذایل، اوّلاً، ارتکاب [اعمال و افعال فضائل باید نمود، و ثانیاً توبیخ و ملامت، و ثالثاً ارتکاب فضیلتی[۲]] که ضدّ آن رذیلت باشد، و رابعاً، تعذیب و عقوبت و تکالیف شاقّه و التزام ریاضات مُتعِبَه مُضعِفَه و در همه حال منافع و مضارّ اعمال و افعال ملاحظه باید نمود، و در هیچ حال به مجرّد دواعی شیم و اخلاق بی‌سبق رویّت به هیچ امر اقدام نباید نمود.

(۳) جلوه

امراض قوّت عقلی بسیار و بیشمار است، سیّما در این ازمنه. و از آن جمله آنچه عادت ارباب صناعت به معالجهٔ آن جریان یافته سه نوع است:

اوّل حیرت. که قوم را در آن حیرت است، جمعی آن را از جنس ردإت دانند، و قومی از جنس افراط پندارند. علاجش ـ بعد از ایقان به آنکه نقیضان ممتنع‌الاجتماع و الاتفاع اند، و جمع و رفع نفی و اثبات در یک حال مُحال است، و از دو طرف متناقض البتّه یکی صادق است و دیگری کاذب [۶۰ ر] ـ آن است که کلّ واحد از ادلّهٔ متعارضه را بر قوانین منطقیّه عرض نمایند، تا بر موضع خطا و منشأ غلط

۱. اخلاق جلالی، ص ۱۳۷.

۲. ص: رذیلتی.

وقوف یابند.

دوّم جهل بسیط، و آن عدم علم است یا عدم اعتقاد علم. و طالب کمال را در مبدأ حال این حال مذموم نباشد، و در مآل به بقا و عدم زوال ملوم شود، و علاجش تفکّر و تدبّر و قیاس ناس به حیوانات و اطّلاع بر آنکه خاصّهٔ انسان و جهت رجحان او بر دیگر افراد حیوان نُطق است، و بی علم متمشّی نمی‌شود، و جاهلی که از این فضیلت خالی است از خاصیّت نوع عاری است، و نطق او چون اصوات حیوانات که مُشعِر است به حالات ایشان از کمالات ایشان معدود نیست، بلکه عاقل فاضل، جاهل را به حقیقت انسان نداند و او را به مجاز آدمی خواند، چون غوره را انگور و هندو را کافور؛ بیت:

مرد بی‌علم اگرچه انسان است   نـام آبـاد و شـهر ویـران است

جاهل از حیوانات بلکه از جمادات و نباتات انزل و ارذل است، هر موجودی از موجودات مظهر کمالی از کمالات شده، و جاهل [۶۰ پ] از کمال خود عاطل مانده و باطل شده.

سوّم جهل مرکّب. و آن حالتی است مرکّب از عدم علم مطابق و علم غیرمطابق و اعتقاد مطابقت. و آن کس که پنداشته ـ که جهل مرکّب اعتقاد غیرمطابق است و هر آینه مستلزم اعتقاد است به آنکه او عالم است ـ جهل مرکّب داشته، و چنانکه گفته ندانسته و ندانسته که ندانسته. و حکما آن را داء عضال خوانند، و معالجهٔ آن را اصعب دانند، و گویند که اگر این مرض را علاجی باشد شاید که به مزاولهٔ ریاضیّات، مثل هندسیّات و حسابیّات، ظاهر شود. و از عجایب و نوادر که در اهل این زمان ظاهر و باهر است آن که ریاضاتشان منشأ جهالات و مَظهر مُحالات و مُظهِر حماقات گشته.

(۴) جلوه

علاج غضب: رفع اسباب باشد، و اسباب غضب: عجب، و افتخار، و مِراء، و لجاج، و مزاح، و تکبّر، و استهزاء، و غَدر، و ضیم، و منافسه. و لواحق غضب، که

اعراض این مرض باشد، هفت است: ندامت، مقت، و مکافات دنیا و آخرت، و عداوت احبّا، استهزاء اراذل، و شماتت اعداء و تغیّر مزاج. و در تسکین غضب [۶۱ ر]، وضو، و خواب، و شرب آب، اگر ممکن باشد، و تغییر هیأت نافع باشد.

(۵) جلوه

عاقل عارف که به عجز و قصور متنبّه شود، و اوّل و آخر خود را داند، داند که عجب و تکبّر قبیح باشد، و از آن به قدر امکان احتراز و اجتناب نماید، و با قلّت قدرت و قوّت ضعف و کثرت عجز و انکسار، مباهات و افتخار از باب اعتبار غریب است، و مراء و لجاج سالب انتظام و قاطع نظام و علّت غلبهٔ خصام و خفّت در نظر جمهور انام است، و مزاح و استهزا با قلّت فایده مُسلب و مُجلب اعداء و مُقطع اِخاء است.

و هر خبیر مستخبر و بصیر مستبصر که غدر و ضیم را از دیگری مشاهده نماید بر قبح آن متفطّن شود و مرتکب آن نشود، و تنافس با حقارت مطلب در نظر عقلا و کثر اعداء است.

(۶) جلوه

جُبن را اختلال و مذلّت و انتهاک حرمت لازم است، و به خوض در مخاوف و اِقدام بر مَعاطِب و ملاحظهٔ فساد لوازم مرتفع شود.

(۷) جلوه

حرص به تفکّر در مَساوی و تنزّه از مشارکت حیوانات، و خِسّت [۶۱ پ] مطلب، و قلّت لذّت، و حصر مدّت مرتفع شود.

(۸) جلوه

منشأ حزن و حسد حرص و توقّع حصول جمیع مقاصد است، و به ازالهٔ منشأ و رفع توهّمات فاسده مرتفع گردد.

تجلیهٔ ثالثه

[فضایل و آداب ملوک]

فضایل و آداب ملوک صبر است و یسار، و اعوال و انصار، و قوّت عزیمت، و اصابت رأی، و علوّ همّت، و عدالت. و آن به تعدیل چهار طبقه باشد: علماء و ارباب عمارت و رزاعت، و امرا، و اصحاب معاملت و تجارت که ایشان به حِرف و صنایع و تکثیر اموال و مصالح مشغول‌اند.

و کمال عدالت به رعایت ده قاعده متمشّی شود:

اوّل التفات به حال سائلان و متظالمان و اجابت مأمول ایشان.

دوّم عدم انتظار ارباب حاجت.

سوّم احتراز و اجتناب از تضییع اوقات و اشتغال به ملاهی و مناهی.

چهارم تقدیم رفق بر قهر و عنف.

پنجم قصر همّت بر رضای خالق و تراضی خلایق.

ششم عدم اعراض از حقّ جهت خلق.

هفتم اظهار عدل اگر مطلوب از او حکم باشد، و رحم اگر مطلوب عفو باشد.

هشتم رغبت به استماع [۶۲ ر] مواعظ و نصایح، و اهتمام به مشاورت عقلا در مهامّ.

نهم رعایت هر کس در مرتبهٔ استحقاق او.

دهم آنکه به مجرّد عدالت قناعت ننماید، بلکه به وجهی سلوک کند که از امرا و سایر خدم و رعایا بر دیگران ظلم و عدوان واقع نشود،

و باید که در همه حال شریعت را قُدوَه داند.

(۱) جلوه

بر وزراء، رعایت این فضایل و خصایل لازم است: محافظت بر امانت، و دیانت، و معرفت حساب، و کفایت، و صدق، و تحریص و ترغیب به عمارت و زراعت و معامله و تجارت، و رعایت ارباب صناعت، و خدمت علما، و تربیت فضلا و ادبا.

(۲) جلوه

قُضات را با رعایت جمیع مامضیٰ در قضا، اِعراض از اَغراض، و استقامت بر سُنن صلاح و سداد، و کمال معرفت، و تفطّن، و تیقّظ، و اجتهاد لازم است.

(۳) جلوه

با احبّا مجامله و مساهله و مدارا باید نمود، و اگر مُحِبّ حقیقی نباشد مقادیر اموال و اسرار از ایشان پوشیده وپنهان باید داشت، و ترک مؤاخذه به تقصیر انسب، و اجتناب از اهل حقد و حسد بهتر، و ازالهٔ بغضاء از قلوب اعداء به لطف و مواسا اولیٰ، و [۶۲ ب] اطّلاع بر معایب دشمنان و مطاعن ایشان در رعایت حزم ضروری است، و از معارضه و مخاصمه حسب‌المقدور احتراز لازم، و معاشرت با معارف به حسب مراتب ایشان مختلف باشد.

(۴) جلوه

در تعظیم و احترام و تبجیل و اکرام فضلا و صلحا دقایق احتیاط مرعی باید داشت، و به استماع اقوال نُصَحا مسرّت و ابتهاج باید نمود و در قبول مسارعت ننماید و به ظواهر اقوال مغرور نشود، و با اهل تکبّر تواضع جایز نباشد، و با سُفَها حلم مناسب باشد، و سفاهت و تعرّض ننماید، و به قدر امکان از آن اعراض نماید، و اگر ضرورتی سانح شود متعرّض زیاده از ضرورت نشود. و بر عقلا مخفی نیست که اعانت فقرا و امداد ضعفا و دفع ظلم از مظلومان و تقویت ایشان عقلاً و شرعاً مستحسن است.

خاتمه

در فاتحهٔ رساله، عشق جلوه نمود، پس به مقتضای «النّهایةُ هی الرجوعُ إلی البدایة» فاتحه در خاتمه به وجهی دیگر جلوه‌گر می‌شود [۶۳ ر].

(۱) جلوه

بعضی از افاضل زمان به بعضی از سخنان فضلا اشاره‌ای چند نموده، و عشق را تبیین و تقسیم فرموده؛ و همانا اهل نظر را بر آن مؤاخذات، و اهل بصر و بصیرت را در آن مناقشات باشد. و چون آنچه افاده نموده از فواید خالی نیست، اوّلاً، به همان عبارت منقول می‌گردد، و بعد از آن بر موارد ایراد و مواضع انحراف و انصراف از نهج سداد و طریق رشاد اشاره واقع می‌شود.

(۲) تبیین حال

بر اهل نظر مخفی نیست که تفسیری که عشق را نفسانی کرده شامل عشق بهیمی است، چه محبّتی که منشأ آن تناسب و اعتدال مزاج بود شاید که موجب شهوت شود، و شهوت را با اتّحاد وصف و استدعای خفا و اختفا در معشوق که از لوازم عشق نفسانی داشته منافات نیست. و بر ارباب خبرت مخفی نیست که مناسبت روحانی و افراط شهوت مقابل و منافی و مضاد و مُعادی یکدیگر نیستند.

و جایز است که مناسبت روحانی بر شهوت باعث شود و مناسبت و شهوت هر

دو منشأ و علّت عشق شوند، و اتّحادی که حقیقت عشق داشته امری است باطل بی‌حاصل لاطایل. و استدعای خفا مضحکه‌ای است خالی [۶۳ پ] از مغزا، و میل طبایع لطیفه به صور ظریفه محلّ بحث است، و حکم به آنکه هر چند مزاج اعدل باشد میلان نفس به صور حسنه اقویٰ باشد، مجرّد دعویٰ است و حکمی است مخالف حکمت بی‌سند و بیّنت.

باز مناسبت روحانی که عشق نفسانی را به آن تفسیر نموده، بر تقدیر تحصیل، حاصلی ندارد، و موجب کمال نمی‌شود، چه دراصول حکمت مقرر شده است که منشأ جمیع لذّات حیوانی و مشتهیات جسمانی مناسبات روحانی است، و مع ذلک انسان و حیوان را در آن کمالی نیست.

خلاصهٔ کلام آنکه خلاصهٔ کلامش در تحقیق حقیقت عشق آن است که عشق میلی است به اتّحاد و استدعای اِختفا و اِخفا.

و بر اهل نظر و اصحاب بصر مخفی نیست که تحقیقی که در بیان حقیقت عشق آورده حقیقتی ندارد و سفسطه بل قرمطه‌ای است موجب مضحکه، مثل آنکه در شرح *هیاکل* گفته که عشق حالتی است شبیه به حکّه.

باز بر اهل نظر مخفی نیست که میل بـه واسـطهٔ مـناسبت در ذات و حـقیقت موجب کمالی نیست، بلکه در کثیری از صور مستجلب نقص و وبال است.

و مزید تحریر کلام [۶۴ ر] در مرام، آنکه کمال را بر دو معنی اطلاق کنند: اوّل خروج یا خارج از قوّت به فعل مطلقاً، دوّم خروج یا خارجی که موجب تمامی و حسن و کمال یا سعادت شود، و لامَحالة اوّل از ثانی اعمّ باشد.

پس اگر از کمال در آنجا که گفته که: «عشق کمالی است»، معنی اوّل خواهـد، مقصودش حاصل شود و موجب مدح عشق نگردد، چه بغض و عداوت و اخلاق ذمیمه و شقاوت به این معنی همه کمال باشند، و اگر معنی ثانی خواهد، باید که لذّات حیوانی کمال باشد، و نیست.

باز آنچه تقریر نموده، که حقیقت عشق حالتی است که در انسان عشق نفسانی

است و در نبات نما و در حیوان شوق، تخیّلی خالی از تحصیل است و ظاهر است که خلاف ظاهر است.

خلاصهٔ کلام در مرام آنکه آن بزرگ معاصر، نگویم که قاصر، حقیقت عشق را ندانسته، و آن را شوق حیوانی و میل نفسانی پنداشته، و به غیر از آنچه در خود یافته چیزی نیافته، و لهذا از آن گاه به حال شبیه به حکّه تعبیر نموده، و گاهی به استدعای اختفا در معشوق.

و آنچه گفته: «عشق [۶۴ پ] در انسان میل نفسانی است، و در حیوان شوق به شهوت و غذا، و در نبات نشو و نما»، مشعر است به عدم شعور او به حقیقت عشق، چه مرتبهٔ عشق از آنها اعلیٰ است،

و عشق امری است وجدانی، در سایر موجودات ساری، و حکمش بر همه جاری است، و میول و شهوات و اشتیاقات که در مظاهر مختلفه به وجوه متنوّعه ظاهر شده از توابع و اَظلال آن حقیقت‌اند. و چون این مطلب عالی نه از آن جواهر و لئالی است که صدف بیانش در غدیر حقیر امثال این مجال یابد طلبش از بحار دُرَرِ آثار کبار انسب باشد؛ بیت:

از دام عنکبوت که بهر مگس تند　　　نتوان امید داشت که عنقا شود شکار

تمام شد کتاب اخلاق منصوری، فی یوم الاحد من شهر ربیع‌الثانی، علیٰ یدالحقیر محمد بهرام، سنهٔ ۹۰۸. (مجلس، ش ۹۱۸۰)

[پایان مقدمهٔ مصنّفات غیاث‌الدّین منصور دشتکی از عبداللّه نورانی، آذر ۱۳۸۵]

مصنّفات غياث الدين منصور حسينی دشتکی شیرازی

(۱)

تجريد مسائل الحكمة

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهُمّ يا نورَ الأرض والسّماء ويا عالم السّرّ و الأخفىٰ،أنت أعلمُ بحوائج السّائلين. فلا تجعلنا فيما أمّلنا من الخائبين. صلّ و سلّم علىٰ أحمدَ، الّذي أشرقت أراضي القُلوب بنوره و استضاء أبصارُ البصائر بحُضوره، و آله و أصحابه و أتباعه وأحبابه.

و بعدُ، يقولُ أقلُّ الخليقة، بل اللّا شيء في الحقيقة، منصورُ بنُ محمّد الحسينيّ ـ أحسن الله أحوالهُ وحصّل آمالهُ ـ إنّي جرّدتُ في هذا الكتاب،بالتماس بعض الأحباب، مسائل الحكمة عن البُرهان،تسهيلاً على الأذهان، و لكن وشّحتُها بإشارات إلىٰ حقائق و تلويحات إلىٰ دقائق مصنّفات خلت عنها مؤلّفاتُ الأوّلين و مُصنّفاتُ الآخرين. وها أنا أشرعُ في تحرير الكلام و تقرير المرام، فأقولُ: رتّبتُ الكتابَ علىٰ قسمين.

القسم الأوّلُ

في [العلم] الطَبيعيّ

و هو علمٌ باحِثٌ عن أحوال الجسم الطبيعيّ من حيث إنّه ذو طبيعة. و الطبيعةُ مبدأٌ أوّلُ لحركة ما هي فيه و سكونه بالذّات لا بالعرض، علىٰ ما صوّرتُه، و هو منصورٌ، لا كما هو المشهورُ عند الجمهور، فإنّ فيه قُصورٌ. و العلومُ الّتي هي أجزاؤه علىٰ ما عرفته في المنطق ـ ثمانيةٌ؛ و تُسمّىٰ كتباً: و هي كتابُ سمع الكيان، والسّماء و العالم، و الكون و الفساد، و الآثار العلويّة، و المعادن، و النّفس، و النّبات، و الحيوان. و إنّي جعلتُ كلّاً من الكتب فنّاً.

الفنّ الأوّلُ
في
سمع الكيان

و يقال له السّماع الطبيعيّ، أيضاً، لكونه أوّل ما يُسمَعُ في الطبيعيّات.

الأجسامُ المفردةُ قابلةٌ للقسمة إلىٰ غير النّهاية، فلا يصحُّ تأليفُها من الأجـزاء الّتي لا تتجزّىٰ. الجسمُ كلّما كان أعظمَ كان تأثيرُهُ أقوىٰ. و هو مُتناهٍ مـن حـيثُ المقدار و التأثير و التأثّر.

و أقولُ: الأولىٰ أن يُعبّر عنها بأنّ الأجسام المتشابهة متشابهةٌ مُتناسبةٌ حُكماً و أثراً، فهي مُتشابهةٌ قدراً و تأثيراً و تأثّراً.

و قد اشتهر بين المشّائين أنّ الأجسام تُخلعُ صورُها عند التّصغير المفرط. ولى فيه نظرٌ. و الأظهرُ عندي تخصيصُ الجسم بالتّصغّر.

المكانُ عند أفلاطون البُعدُ المجرّدُ، و عند أرسطو السّطح الباطنُ، و تفسيره بالسّطح الباطن من الجِسم الحاوي المُماسّ للسّطح الظاهر من المحويّ.

و عندي: الجسمُ المحيط من حيثُ إنّه مـحيطٌ مـن غـير اعـتبار التّـعيين فـي جهة أُخرىٰ. و المعتبرُ على ما اعتبروه في الإحاطة التامّة و في المحيط الاشـتمالُ مع الاتّصال، فمكانُ كلّ سافل من كُرات العـالم عـاليها. و الأرضُ، مـع أنّـه قـعرُ الماء، مكانُه عرفاً ليس بمكان له عند الحُكـماء. و مـا فـي المـاء مـن الانـفصال المُستلزم للاتّصال بينَ المحيط و المُحاط لا يُوجبُ كونَها طرفاً، مع أنّه يـصحُّ أن يكون المُحاط سطحاً أو جسماً طرفاً من مكان المـحيط، إذا اتَّـصل بـالمُحيط بـه و أحاط معه إحاطة معتبرة.

و لا يُتوهَمُ أنّ اعتبارَ الحاوي و المحويّ يُغني عن هذا ، فإنّه و همٌ ليس بذاك .

و الحيّزُ إمّا مكانٌ و إمّا ترتيبٌ ذو وضع . و لكلّ جسم حيّزٌ طبيعيٌّ يطلبُه عند الخروج عنه بأقرب الطّرُق . و حيّزُ المركّب ما يقتضيه الغالبُ من أجزائه إن كان فيه غالبٌ و إلّا حيثُ استوى المُحاذياتُ . فوسطُ الإضافيّين إذا استوى القُوىٰ كلّها، لا حيثُ اتّفق .

و ليس عندنا ما يدلُّ علىٰ وجود المعتدل الحقيقيّ ، و أدلّةُ امتناعه مدخولةٌ .

و لا يجوزُ أن يكونَ لجسم واحد حيّزان ، و لا لجسمين حيّزٌ، و إلّا اتّحدا .

لكلّ جسم شكلٌ طبيعيٌّ ، و هو للبسيط كُريٌّ ، وله قدرٌ طبيعيٌّ . و الطبيعةُ تفعلُ الأسهل فالأسهل . و التّخلخلُ ممكنٌ ، بل واقِعٌ ، و كذا التّكاثُفُ.

و الخلأُ مُحالٌ ، و لذلك يصعدُ الماءُ فى الرّشاشة و الأُنبُوبَة . و لا يبقىٰ في جام العدم و لا ينقطعُ من جام الجور . و لا ينزلُ من الأوانى الضّيّقة الرّؤوس المثقوبة الأسافل بعدَ سدّ رؤوسها و يرتفع اللّحم في المحجمة و تنكسرُ القارورة الّتي أدخلنا فيها رأسَ الأُنبُوبَة . و إذا مصّت تحدث البقبقةُ عند دُخول الماء في الإناء الضّيّق الرّأس ، و يخرجُ من بلبلة واحدة مياهٌ مختلفةٌ حارّة و باردة و مُعتدلة . و لا يسقط السّندان المعلّق ، و من توهّم رفع الإصبع الأبيّة الانفصال سقط السّندان .

الحركةُ: كمالٌ أوّلُ لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة . و لابُدّ لكلّ حركة من ستّة أُمور : ما مِنهُ ، و ما إليه ، و ما فيهِ ، أى المسافة ، و الزّمانُ ، و مالُه ، أعنى الموضوع، و ما بِهِ ، و هو المُحرّك .

و معنىٰ وقوع الحَركة في المقولة أن يكونَ للمُتَحرّك في كلّ آن فُرِضَ فردٌ من أفراد تلك المقولة . فلا يصحُّ وقوعُ الحركة في أن ينفعلَ ، و أن يفعل ، و متىٰ ، و في سائر المقولات بالذّات ، إلّا في الكم و الكيف ، و الأين ، و الوضع ، و هي نفسُ مقولة أن ينفعل.

ثمّ الحركة: قد تكون واحدةً بالشّخص ، و هي المتّصلةُ الغيرُ المنقطعة المتّحدةُ

في الموضوع و الزّمان و المسافة ؛ و قد تكون مختلفةً ،

و الحركاتُ المختلفةُ قد تكونُ واحدةً بالنّوع ، و هي المتّفقةُ في المسافة و المبدأ و المنتهىٰ ؛ و قد تكون واحدةً بالجنس ، و هي المتّفقة فيما فيه؛ و قد تكون متضادةً ، و هى المُتضادة في المبدأ و المنتهىٰ من حيثُ إنّه مبدأ و منتهىٰ.

و أيضاً ، الحركة إمّا مستديرة أو مُستقيمة ، و لا تضادَّ بينهما و بين المستديرات المختلفة الاستدارة . و مالايتجزّىٰ لا يصحُّ عليه الحركة ؛ و هي منطبعة على الزّمان و المسافة ، و هُما مُنقسمان إلىٰ غير النّهاية بحسب انقسام المسافة.

و كلّ حركة أينيّة فهىٰ منتهية إلىٰ سُكون ، و هي لا تكونُ طبيعيّةً على الإطلاق . و الطبيعيُّ منها ليس للهرب عن الحيّز الطبيعيّ ، بل لطلب الحيّز الطبيعيّ .

و أقولُ : لا مطلقاً ، بل إن كان بالذّات لا بالعرض ، كحركة الخَشَب المُنحنى بالقسر بالطبع إلى الوضع الطبيعيّ ، فإنّ المطلوب في هذه الحركة بالذّات هو الوضعُ من حيث إنّه وضعٌ . و الانتقالُ في الأين واقعٌ بالعرض ، فلم يلزم أن يكون الأينُ المنتهى إليه طبيعيّاً .

و المُستديرةُ لا تكونُ طبيعيّةً، و الذّاتيّةُ الدّائرةُ الدّائمةُ لا تكونُ طبيعيّةً و لا قسريّةً ، بل هي إراديّة ، و هي أقدم بالطبع و الشّرف على المُستقيمة .

و كلّ جسم لابدّ أن يكون فيه مبدأُ ميل وضعيّ أو مكانيّ . و لا يجوزُ أن يجتمعَ في جِسم واحد مبدأُ ميل مُستقيم و مُستدير ،

و كلُّ ما فيه مبدأ حركة مستديرة فهو لا يقبل الحركة المستقيمة أصلاً و بالعكس إلّا بالقسر ؛ إذ لا يصحُّ أن يكون الميلُ المستديرُ و الحركةُ المستديرةُ مُقتضى الطبيعة بشرط ، بل كُلّما يقتضيهما يقتضيهما دائماً ، بخِلاف المُستقيمة المشروطة بالخُروج عن الحيّز الطبيعيّ ؛ وليس للمستدير وضعُ طبيعيٌّ . هذا غايةُ ما يمكن أن يتكلّف من قِبلهم في تصحيح حكمهم هذا .

و فيه نظرٌ و بحثٌ . و الحقّ ما حقّقته في موضعه.

و السّرعة و البطؤُ من عوارض الحركة ، و ليستا بتخلخُل السّكنات و عدمه ، و الاختلافُ فيهما لا يوجب الاختلاف في الماهيّة .

و الطفرةُ غيرُ معقولة ، و هي ممنوعةٌ ، و دلائلها مقدوحةٌ، و ليس فيها مثلُ لزوم الانتقال من الحادّة إلى المنفرجة أو من هذه إلىٰ تلك من غير بلوغ إلى القائمة عند تحريك قطر ثابت طرفه إلىٰ أن يحدث قطعة أخرىٰ ، صُغرىٰ أو كبرىٰ ، أو تحريك وتر حتّىٰ ينطبق على القطر ، و الكيف الّذي توهّم لايُنجي . بل الصّوابُ في الجواب ما حقّقته فيما حقّقته و قرّرته .

وأمّا ما ينزحُ من البئر بجعل طوله نِصف عُمقه فجوابُه ظاهرٌ. وليس هو المشهور، لما فيه من القُصور . ولو تشبّث بالحبل لمزيّة الفرع لكان وجهاً . و فيه خدشٌ .

و بينَ كلّ حركتين سكونٌ . و أقولُ : الأولىٰ أن يقال: بينَ كلّ حركتين حادثتين عن مِثلين مُستقيمين ؛ لينطبق البرهانُ عليه . و لا يُنتقضَ بكثير من الصُّوَر ، منها حركة كُرة في كُرة في كرة ، بحيثُ يكونُ مُحيطة المُحاط مماسّةً لمحيط المحيطة بها بنُقطة ، فيكون محيطُ الأوّل مماسّة لمحيط الثانية.

و يكونُ قُطرُ منطقة هذه الثّانية ـ و نعنى بها مدار مركز الأُولىٰ ـ نصفَ قطر منطقة الثّالثة و أُريد بها دائرةٌ في تحتها مماسّةٌ لمنطقة الثّانية من داخل بنقطة ؛ و حركة الثّانية ضِعفُ حركة الثّالثة ، فإنّ هذه الصّورة إذا اتّفقت بحيثُ يكونُ القطرُ المارُّ بنُقطة التّماسّ علىٰ سمت مركز العالم استلزمت حركة الأُولىٰ صعوداً و هبوطاً من غير سُكون . اللّهمّ إلّا أن يُمنَعُ إمكانُ تلك الصّورة .

و فيه ما فيه . فإنّ لأمثال هذه النّقوض أجوبةً قرّرتُها في مقرّها.

و علّةُ السّكون ليس امتناع تتالى الآنات ،كما توهّم بعضُ المتأخّرين ، إذ لا يتقدّرُ بذلك زمان السّكون و لا تعارضُ القوّتين على الوجه المشهور ، و لا القوّة الحادثة من القاسر، علىٰ ما نقل عن الشّيخ ؛ لما أشرنا إليه في موضعه ، بل لما أشرنا في موضعه .

و لكلّ حركة مبدأٌ ، و مبدأ الحركة قد يكونُ من ذات المتحرّك ، و قد يكونُ من خارج . فعلى الأوّل يسمّى الجسمُ المتحرّكُ متحرّكاً بذاته ؛ و حركته ذاتيّة ، و هي إمّا طبيعيّة أو إراديّة ، و الإراديّةُ ما يكونُ للإرادة مدخلٌ في وجوده ؛ و على الثّاني إن كان المتحرّك لجُزء من المحرّك أو كان المبدأ مكاناً له بالطّبع فالحركةُ عُرضيّة، و إلّا قسريّة. و قد تُطلقُ الذّاتيّةُ علىٰ ما يعمّ القسريّة ، و يخرج عنه العرضيّةُ.

و ما ذكرناه أولىٰ ممّا هو المشهور ، من أنّ الحركة العرضيّة ما يكونُ عارضاً لجسم بواسطة عروضه لجسم آخر ، أي يكونُ الجسم الثّاني واسطة في العروض ، و أنّ المتحرّك بالعرض ليس فيه ميلٌ، فإنّهما فاسدان، لما فصّلناهُ في مواضع لائقة بذلك.

و ما أصاب من أثبت قِسماً آخر ، و سمّاه بالتّسخيريّة ، و مثّل بحركة النبض ؛ بل الأشبهُ عندي بحسب النظر الطبيّ أنّ حركة النبض حاصلةٌ من جذب و دفع ، و علّتها هو النّفس بواسطة القُوىٰ ، و النّظر الحكميّ يقتضى كونها طبيعيةً صرفةً، و بيانُه لا يليقُ بهذا المقام، و المشهورُ في ذلك كلامٌ هائلٌ ليس فيه طائلٌ.

و السّكونُ: عدمُ الحركة عمّا من شأنه الحركة ، والزّمان مقدار الحركة ، و يجبُ أن تكون الحركة الحافظة له مستديرة . و ليس للزمان و الحركة شيء يتقدّم عليهما .

ونسبةُ الآن إلى الزّمان كنسبة النّقطة إلى الخطّ . و الزّمان منطبق على الحركة و المسافة . و لا يصحُّ وجود آنٍ في زمان بالفعل ، و الأُمور الواقعة في الزمان هي المنطبقة عليه أو طرفه.

و ليُعلم أنّ الموجود من الحركة هي التّوسّطيّة دون القطعيّة، و لكلّ حركة مستقيمية جهةٌ تطلبُ الوصول إليه أو إلىٰ قربه، و يجبُ أن تكون موجودةً ، أي متعيّنة الوضع ، و هي كثيرةً.

و الطبيعيّة اثنان ، الفوق و التّحت ، و هما متّحدان ، و محلّهُما يجبُ أن يكون جِسماً واحداً بسيطاً كُريّاً . فالفوقُ سطحُه المحدّبُ ، و التحتُ مركزُه ؛ و الثّقيلُ ما يميلُ بطبعه إلىٰ تحت ، و الخفيفُ ما يميلُ بطبعه إلىٰ فوق.

الفنّ الثّاني
في
السَّماء والعالم

السّماويّات قابلةٌ للحركة المستديرة و الميل المستدير، فهما فيها، فلا يصحّ عليها الميلُ المستقيمُ ؛ فلا تكون قابلةً للخرق و الالتيام و الكون و الفساد ، و النّموّ والذّبول ، والتّخلخل والتّكاثُف ؛ و لا تكون ثقيلةً و لا خفيفةً ، فلا تكونُ حارّةً ولا باردةً ، ولا رطبةً ولا يابسةً . وقيل : إنّها غيرُ مُلوّنة.

والكواكب مضيئة بذواتها غيرَ القمر . وهي متحرّكة بحركة أفلاكها ، ولا تنخرقُ أفلاكها في حركتها ، خلافاً لبطلميوس، الذّاهب إلىٰ أنّ كرة التّدوير تخرقُ الحامل ، والكواكبُ تخرقُ التّدوير. والأفلاكُ الكلّيّة في المشهور تسعةٌ ، وهي مشتملةٌ على أفلاك أُخَر جزئيّة ، والمجموعُ أربعة وعشرون ،كما أشار إليه المنجّمون.

وما أورد عليه المتأخّرون ، من أنّ الأفلاك خمسة وعشرون ، غيرُ وارد ، إذ لا ظهورَ لاعتبار مجموع الجوزهر والمائِل في القمر فلكاً آخَر ، ونسمّيه بالمُمثّل ، إذ ليس له وراء الجُزئين المُعتبرين شيء آخرُ،بخلاف ممثّلات سائر الافلاك، لاشتمالِها على المتّممات الغير المعتبرة. ولكذلك قال بعضُ المحقّقين : ممثّلُ القمر جوزهرُه.

و الأفلاك كلّها بسائط، و تعتبرُ علىٰ أشكالها الطبيعيّة في أحيازها الطبيعيّة متحرّكةً بالاستدارة ، فحركاتها إراديّة ، فلها قوىٰ بها تدرك الكلّيّات وقوىٰ بها تدرك الجزئيّات . وأقربُها إلينا فلكُ القمر ، وهو محيط بُكرة النّار الحارّة اليابسة المحيطة بالهواء الحارّ الرّطب ، المُحيط بالماء البارد الرّطب ، المُحيط بثلاثة أرباع الأرض ، الواقع في الوَسَط ، الباردة اليابسة . وأمكنتها الطبيعيّة بهذا التّرتيب .

والنّارُ متحركةٌ بحركة الفلك تشبيهاً له. والحرارةُ توجبُ الخفّة، والبرودةُ الثّقل.

والعالمُ الجسمانيّ واحدٌ ، وهو الّذي نحن بقرب مركزه ، والثّقيل يرسبُ ، والخفيف يطفو . والأجسام المُتساوية في الثّقل والخفّة تقفُ في أحياز واحدة، ولذلك يدخلُ بعضُ الفلك في الماء.

الفنُّ الثّالثُ

في

الكَونِ والفَساد

وأُصول المركّبات هي العناصر الأربعة . وينقلبُ بعضُها إلىٰ بعض ويستحيل بعضُها إلىٰ كيفية بعض . والقول بالكمون والمحبّة والغلبة باطلٌ . والبسائط لا ينخلعُ صُوَرُها عند الامتزاج . والمِزاج هو الكيفيّة المتوسّطة بين كيفيّات الممتزجات.

انظر حكمةَ الباري كيف خلق الأفلاك و الأُصول ، وأظهر بها منها الأمـزجـةَ المختلفة ، و جعل لكلّ مزاج أبعدَ من الاعتدال سبباً لحصول نوع أبعدَ مـن المـال والأقرب سبباً للأقرب.

ولكلّ من الكيفيّات الأربع الّتي هي كيفيّات الأُصول لوازمُ فصّلت في موضعها. والحرّ والبرد متعاقبان . وهذه الأربعةُ مغايرةٌ للأفلاك . وما قيل ـ من إنّ للفلك طبيعة خامسة ـ أريد أنّه طبيعةٌ جنسيّةٌ ،كما صرّح به الشّيخُ وغيره من أرباب الصِّناعة.

وبالجملة ، إنّ الله ـ تعالىٰ ـ خلق بإرادته أجراماً مُنضّدة ، بعضُها فوق بعض من الفلك الأعلىٰ إلىٰ مركز الأرض ،

وجعل من سطح الفلك الأعلىٰ إلىٰ بسيط الأرض لطيفةً مُشِفّةً مختلفة اللّطافة عريّةً عن صرافة الكثافة .

ثمّ جعل بلطفه الأنوار الفائضة من العلويّات ، مستقيمة ومُـنعطفة ومـنعكسة، عللاً لاستحالات السّفليّات ، فصارت روابـط بـها حـصّلت التـيامها و وشـائجَ بـها اتّصلت أرحامها .

فلمّا انبسطت الأضواءُ علىٰ طبقات العناصر ونفذت في شفيفها امتزج لطيفُها بكثيفها ، فتولّدت من بينها المتولّداتُ من الحيوان و المعدن و البنات.

الفنُّ الرّابعُ

في

الآثار العلويّة

من إشراق الشمس والكواكب على الأراضى والمياه يرتفع البخارُ والدُّخان ، وهما سبَبان لما يحدثُ في الجوّ و الأرض من الغَيم والمطر والثّلج والرّيح والرَّعد والبَرق والصّاعقة والصّقيع والزّلزلة والبِحار والعُيون والهالات وقَوس قزح والنّيازك والسّهام والشُّهُب . وكيفيّةُ حُدوث كُلّ ذلك مشهورةٌ. ولنا على المشهور مؤاخذاتٌ ، لكنّ الأليقَ بالتّنبيه عليها و الإشارة إلىٰ تحقيق الحقّ فيها موضع آخَرُ . والتأمُّل في بناء الحمّام وعوارضه نِعمَ العونُ علىٰ إدراك مائيّة الجو وكثير من حوادثها .

و محصّل الكلام ، أنّ الماء إمّا أن يتصاعد إلى الجوّ أو يُحبس في الأرض ، و المُتصاعدُ قد يبلغُ الطبقة الزمهريريّة ، فيتكاثفُ سحاباً و ينزل المطرُ أو ثلجاً أو برداً؛ و قد لا يبلغها فيصيرُ ضباباً أو ينزل صقيعاً و طلّاً، و قد يتصاعدُ مع البخار دُخانٌ فيحتبسُ في السّحاب فيحصلُ من تمزيقه و مصاكّته صوتٌ هوالرّعدُ . و ناريّةٌ لطيفةٌ هي البرقُ أو كثيفة هي الصّاعقةُ . و قد يتكاثفُ الأبخرة و الأدخنة الصّاعدة لعلّةٍ فيتحرّك و يتموّجُ به الهواء و الرّيح ، و قد يكونُ للرّيح أسبابٌ أُخَرُ.

و أمّا الأبخرة و الأدخنة المحتبسة في الأرض يحدثُ منها الزّلزلةُ و الخسفُ و انفجارُ العيون وكثيرٌ من المواليد الثلاثة ، علىٰ ما سنُشيرُ إليه. و إذا امتزج الماءُ بالتّراب و حدث صيفٌ لزج فصادفه حرٌ شديدُ عقده حجراً ، فإذا وقعت الأمطار و جرت السّيول عليه و عصفت الرّياح به ذهبت الأجرام الرّخوة و بقيت الصّلبة . و إذا استمرّ الانفجار بالسّيول و الأمطار غارت جوانبُه و ارتفع مابقي جبلاً شاهقاً ، وكثيراً مّا يتولّد الجبَل في البحار و خصوصاً في السّواحل ، لامتزاج الأرضيّة بالمائيّة.

الفنّ الخامسُ

في

المعادن

المعادنُ تتكوّنُ من امتزاج الأبخرة و الأدخنة المحتبسة في الأرض امتزاجاتٌ منبثّة و اختلاطات مختلفة بحسب الأمكنته و الأزمنة و المواد. فإن غلب الدّخانُ حدث مثلُ الكبريت و الزّاج و اليشم و البلوّر على اختلاف انعقادها . و إن غلب الدّخانُ حدث مثلُ الكبريت و الزّاج و الملح و الزّرنيخ و النّو شادر علىٰ حسب امتزاجها بحسب صغار موادّها وكدورتها و غلبة بعضها علىٰ بعض في الامتزاج.

و أمّا الجواهرُ المتطرّقة الّتي تعرف بالأجساد السّبعة ، فتتولّدُ من اختلاف الكبريت و الزّيبق . فإن كانا صافيين و امتزجا امتزاجاً تامّاً و نضج الكبريتُ نضجاً بالغاً تولّد الذّهبُ إن كان الكبريتُ أحمَر غيرَ مُحرق ؛ و الفضّةُ إن كان أبيضَ. و إن لم يكمل الامتزاجُ بينهما فالمخالطة تُولّد الرّصاصَ . و إن كانا رديّين ـ أي قويَ الاختلاط و التركيب ـ فحديدٌ ؛ و إلّا سربٌ إن لم يقو .

و إن كان الكبريت رديّاً و الزيبقُ صافياً و صادفهُ قبل تمام النّضج بردٌ عاقدٌ تولّد الخارصنيُّ ، و إن أحرقه الكبريت تولّد النُّحاسُ.

الفنّ السّادسُ

في

النّبات

إنّه يغتذى و يتولّد و يولّد و ينمو و يكون فيه ذكرٌ و أُنثىٰ ، و فيها شيءٌ كالرّحم و هي النّهيات في عقد الأغصان و شيءٌ كالبيضة ، مثل البذر، و ينقسمُ إلىٰ ما يحتاج إلى الفحل و ما لايحتاج إليه، ثمّ المحتاجُ في الأثمار فقط كالنّخل و المحتاج في الإيلاد و المحتاج فيهما . و تختلفُ أحوال النّباتات حسبَ اختلاف الأزمنة و الأمكنة . و القوى النّباتيّة تكون في الأصل و الغُصن و الشّجر أكثر . و ربّما يوجد شيء منها في البذر.

و من النّبات ما لا يتكون إلّا من البذر و الشّجر ، و منها ما لا يتكوّن إلّا من الأصل و الغُصن و الشّجر ، و منها مايتكوّن منها، و ربّما يتكوّن من بذر واحد في بلاد مختلفة نباتات مختلفة.

و أوّل ما يتكوّن من النّبات أوّليّةً بالطبع لا بالزّمان أو الكمال طبقاتٌ ثلاثٌ يقوم جرمُه بها . منها اللبُّ و ما يتّصل به ، و منها العُودُ كالخشب و ما يشبهه و ينابسبه ، و منها اللّحمُ و ما يُتمّمه و ينتمى إليه. و قد يصحبُ تكوّنُ ذلك تكوّن الورق.

و الغرضُ الطبيعيّ في النّبات إمّا في عوده أو ساقه أو أصله أو ورقه أو قشره أو غُصنه أو ثمره . و لمّا لم يجد الجرمُ الصلبُ غذاءً يتشبّه به دفعةً بلا تدريج ، خُلِقَ في الأشجار الصّلبة العظام لبٌّ يشبه المخّ في العظام .

و أمّا الأشجار الضعيفة القوام المتخلخلة ، فإنّها لا تحتاج إلىٰ ذلك . و ماكان

غرضُ الطبيعة منه فيه أن يعظم حجمهُ و يطول قدّهُ في مدّة قصيرة امتنع أن يكون صُلباً ، فإنّ الصّلبَ يحتاجُ إلىٰ مادّة يابسة متكاثفة و هذه رطبة متخلخلة . و التّصرّفُ في مثلها يحتاجُ إلىٰ طول مدّة و صلابة مادّة .

و من النّبات ما هو برّيّ ، و منه ما هو بستانيّ ، و قد يجعل البرّيّ بستانيّاً بالتّربيةفيصير أرطب، و قد ينعكس. ثمّ من النبات ما يقبل الوصل و منه ما لا يقبل.

و الوصلُ قد يكونُ بإلحام الموصول بالموصول به ، فيحتاج أن يتلاقى القِشران علىٰ تماسّ لينجذب المائيّة من العشر في الفشر ، و قد يكون بإلحام الموصول منه في الموصول بأن يهدم هيأته في غلاف هيأته و ورقه . و من النبات ما يستحيلُ إلىٰ جنس آخر ،كالتمام ، يصير نعناعاً ، و البادروج يصير شاهقرم.

الفنّ السّابعُ

في

الحَيَوان

إنّه يتولّدُ و يتوالدُ و يغتدى و ينمو و يتحرك بالإرادة . فمنه ما يحتاج إلىٰ تنفّس الهواء ،كالانسان ، و منه ما يضطرّ إلى استنشاق الماء ،كالسّمك ، و منه ما لا حاجةَ له إلىٰ شيء منها. و تختلفُ الحيواناتُ بحسب الأعضاء و أوضاعها و أحوالها و قواها و مشاعرها و مداركها . و كلّ حيوان شحيم ذو ثرب فدماغه دسيم ، و ما لا شحم له فلا دسومة لدماغه ، و الأذون ولودٌ ، و ما ليس له أذنٌ ظاهر يتكون في الأغلب عن البيضة : و من الحيوان ما لايغتذى مدّةً ، فيكون مع ذلك في غاية السّمن و القوّة ، كالدُّبّ في الشّتاء و القُنفذ . و من الحيوان ما يغتدى بالحيوان فقط أو النّبات فقط ، و نه ما يغتدى منهما . و الغذاء ينهضم و يستحيل إلىٰ ما يتشابه المغتذى.

وللهضم في الحيوانات الكاملة أربعُ مراتب و تنفصل في كلّ مرتبة فضلةٌ .

أوّلها: للهضم الأوّل الّذي في المعدة أو ما يقوم مقامه ، و ما هو البرازُ .

و ثانيها: للثّاني الّذي يكون في الكبد أو ما يحذو حذوه ، و هو البولُ .

و ثالثها: للثّالث الّذي يكون في العروق ، و هو العرق .

و رابعها: للرابع الّذي يكون في الأعضاء،وهو المنيّ، ويدفعه الطبيعة إلى الأُنثيين، و يستحيلُ إلى البياض و يستقرّ في الرّحم و يتولّد منه الولدُ باستحالات مختلفة ، فيكون نطفةً، ثمّ يحدث فيه زبديّةٌ ثمّ نقطةٌ دمويّةٌ، و بعد ذلك يكون علقةً ثمّ مضغةً .

و القلب و الدّماغ و الكبدُ و الأُنثيان و المِعدَةُ من الأعضاء دون الرئيسة،كما قيل . و ذهب المعلّم الأوّل إلىٰ أنّه ليس للمرأة منيٌّ بالحقيقة ، و أنّ مادّة المرأة الّتي تسمّىٰ منيّاً ليس فيها قوّة مولّدةٌ ، بل متولّدةٌ . و التولّدُ يحتاجُ إلىٰ قوّتين . و خالفه جالينوسُ.

الفنّ الثّامنُ
في
النّفس

قد علمتَ أنّ المزاج كلّما كان أقربَ إلى الاعتدال كانت الصّورةُ الفائضةُ عليه أشرفَ، و الآثار الصّادرة عنها أكثر.

فإذا قربُ مزاجُ الممتزج إلى الاعتدال قرباً أزيدَ من مزاج المعادن استحقّ لأن يفيض عليه من المبدأ الواجب بالذّات ـ علىٰ ما هو المذهب المنصور ـ نفسٌ نباتيٌّ.

و قد عرّفوه بأنّه كمالٌ أوّل لجسم آليّ طبيعيّ من جهة ما يغذو و ينمو و يتكمّل و يتولّد،

و له قوىٰ تخدمه في إبقاء الشَّخصِ، و هي الغاذية و النّامية، و النّوعِ و هي المولّدةُ. و الغاذيةُ تخدمُها الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدّافعة، و النّامية تخدمها الغاذية.

ثمّ إذا كان المزاجُ أعدل ممّا للنّبات قَبِلَ صورةً و كمالاً أشرفَ. و هي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرّك بالإرادة.

فلها قوّتان مدركة و محرّكة.

أمّا المُدرِكةُ فتنقسمُ إلى الحسّ الظاهر و الحسّ الباطن.

أمّا الأوّل فخمسٌ، و هو السّمع و البصر و اللمس و الذّوق و الشمُّ.

و أمّا الثاني فهو الحسُّ المشتركُ و الخيال و المتخيلة و الواهمة و الحافظة.

و محلُّ الأوّل مقدّمُ البطن الأوّل، و محلُّ الثّاني مؤخّرهُ، و محلّ الثّالث مقدّمُ

الثاني ، و محلّ الرّابع مؤخّره ، و محلّ الخامس مقدّمُ الثّالث.

و المحرّكة تنقسم إلىٰ [قسمين] باعثةٍ و فاعلةٍ ، و للباعثة شُعبتان ، شهويّةٌ و غضبيّةٌ .

ثمّ أتمُّ الحيوانات هو الإنسان ، و عُرّفَ بأنّه كمالٌ أوّلُ لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يفعلُ من الأفعال الفكريّة .

و لها قوّتان ، نظريّةٌ ، و هي الّتي تُدرِكُ الحقائق الكليّة و أحكامها المطابقة لما في نفس الأمر ، و عمليّةٌ ، و هي الّتي تستنبط الصّناعات بالضّرورة و الملكات الحاصلة في القوى الحيوانيّة . وكلاهما عاقلةٌ ، و تهبط عنها إلى القوّة الشّهويّة هيئات انفعاليّة ،كالضّحك و البكاء و الخَجل و الحياء . و هي مجرّدة .

انظر حكمة الباري ،كيف خلق الإنسانَ من نطفة من ماء مهين ، ثمّ علقة ، ثمّ مضغة ، ثمّ عظماً ، ثمّ لحماً، ثمّ أنشأه خلقاً آخرَ بنشئآت ذات أطوار مستودعة لغرائب الأسرار ، ثمّ منحهُ قوىٰ بها يلجُ ملكوتَ السّماوات و الأرض ، و هي المشاعرُ الظاهرة و الباطنة ،

و أيّد الأوّل بما أشرق عليه من أضواء الجواهر الجسمانيّة ،كما أيّد الثّانية بما أشرق من أنوار الجواهر الرّوحانيّة . ففلق إصباحهما ، و هما في الليل البهيم ، و جلّىٰ لهُما صورةَ المُلك و الملكوت في أحسن تقويم ،

فسبحانَ من خلق النّور ، و بصّر بالنّور، و هدىٰ بالنّور إلى النّور.

<١> هدايةٌ

الصحّة صفةٌ موجبةٌ لسلامة أفعال موضوعها ، و مقابلها المرضُ المنقسمُ إلى البدنيّة و النّفسيّة . فلكلّ من الكلّ في اللّيس و الأيس أسبابٌ و مُعِدّاتٌ ، و أعدّ من علّة العلّة أيساً تغشاه رذائل خُلقيّة مُضِلّة مُظلِمة حاجبة عن إشراقات لمعات نوريّة جالبة عن قوابل خالية.

<٢> تنبيهٌ وإنارةٌ

إنّ القوىٰ تُحاكى بأفعالها صفاتِها، فمن تحلّىٰ بـالحلاوة يـعسرُ عـليه اكـتناهُ المرارة و البشاعة.

و مَن يك ذافم مُـرّ مـريضٍ يَجِد مُـراً بـهِ المـاء الزّلالا

<٣> تمثيلٌ وإراءةٌ

إفاضةُ الشّمس متشابهة مختلفة ظهوراً و نوراً في قوابل مختلفة جلاءً و صفاءً . و ربما تُرىٰ بألوان شتّىٰ ، متناسبةً للوسائط ، متشابهةً للروابط.

<۴> تلويحٌ وإشارةٌ

الرذائلُ تَمنعُ الفضائل ، و تُزاحم قبولها ، و تُكدّر قـوابـلَها ، و تُـظلمها ظـلاماً لايتأتّىٰ معه الاستنارةُ بها ، لوجوه شتّىٰ يظهر بالنّظر فيها مـنها تـنافيهما ، و مـنها صرف الأُولىٰ عنانَ الهوىٰ نحو الهوىٰ و الرّدىٰ ، و منها ما يـزاحـمها بـمحاكـات المختيّلة صفاتِها ، و منها وجوهٌ أُخرُ فصّلتها في مواضع تليق بها.

<۵> روايةٌ وحكايةٌ

قال إمام الحكماء : «من أراد الحكمةَ ، فليُحدِث لنفسه فطرةً أُخـرىٰ»، و لقـد جرت العادةُ الكريمةُ من الكرام بإزالة الرّذيلة الذّميمة . و هي شنشنةُ اللئام بالتّمام.

و لنُشرِ إلىٰ شيء من الفضائل و مقابلها إشارةً مـا، فـنقولُ : أصـولُ الفـضائل أربعةٌ ، العفّةُ و الشّجاعةُ و الحكمةُ و العدالةُ ، بإزاء كـلّ مـن الرذائـل مـن الإفـراط و التفريط و الرّداءة . فاعتدالُ الأفعال في كلّ قوّة فضيلةٌ ، و انحرافُـها عـنهُ إفـراطاً و تفريطاً أو رداءةً رذيلةٌ . فانتظامُ الغضب شَجاعةٌ، و توسّطُ الشّهوة عِفّةٌ ، و استقامةُ القوّة العقليّة حِكمةٌ ، و توسّطُ الكلّ و تساهلها عَدالةٌ.

القسم الثاني
في
الإلٰهيّات

و هو علمٌ باحث عن الموجود بما هو موجودٌ. وفيه ستّةُ فنون مُشتملة علىٰ مقاصد، أجزائه الخمسة و شيء من فروعه.

الفن الأوّل
في
الفلسفة الأولىٰ

و فيه فصول

الفصل الأوّل
في
الوجود

و هو معنىً واحدٌ بديهيٌّ مشتركٌ بين الموجودات زائدٌ بحسب التّصوّر علىٰ الماهيّات ، و هو مرادفٌ للثّبوت و مُساوقٌ للشّيئيّة.

و ينقسم إلى الذّهنيّ و الخارجيّ ، مقولٌ علىٰ ما تحته بالتشكيك ، متكثّرٌ بتكثّر الموضوعات ، و لا واسطةَ بينه و بين العدم ، و لا تمايزَ في الأعدام ، فلا تصحُّ إعادتُها . و إذا حُمِلَ الوجودُ أو جُعِلَ رابطةً تثبتُ موادُّ ثلاثٌ ، هي الوجوب و الامتناع و الإمكان ، وكذا العدمُ . وكلّها بديهيّةٌ . و قد توجدُ ذاتيّة ، فلا يمكنُ انقلابُها ، و قد يعتبر الأوّلان بالقياس إلى الغير ، والثّلاثة اعتباريّةٌ . و الإمكان هو المُحوِجُ إلى السّبب ، و الوجوبُ الشّاملُ للذّاتيّ و الغيريّ مساوقٌ للوجود.

ثمّ الوجودُ إمّا قديمٌ أو حادثٌ، و إمّا مقدّمٌ و إمّا مؤخّر. و القِدمُ و الحدوثُ قد يكونان ذاتيّين، و قد يكونان زمانييّن.

و التقدّم إمّا بالعليّة أو بالطبع أو بالزّمان، أو بالرّتبة الحسّيّة أو العقليّة أو بالشّرف. و المسبوق بالمادّة مسبوقٌ بالمدّة و الحدوث الزّمانيّ مشروط بتقدّم المادّة و المدّة. و الإمكان قد يكون استعداديّاً، و هو قابلٌ للشدّة و الضّعف، و مغايرٌ للإمكان الذّاتيّ.

ثمّ الوجودُ و العدمُ و جهاتُهما، و الحدوث و القِدَمُ، و الماهيّةُ و الكليّةُ و الجزئيّةُ، و الذّاتيّةُ و العرضيّة، كلّها معقولاتٌ ثانيةٌ؛ و قد يكون الحدوثُ و العدمُ اعتباريّان عقليّان ينقطعان بانقطاع الاعتبار، فلا تسلسلَ؛ و كذا في نظائرهما.

و الحكمُ الصّادقُ هو المطابقُ لما في نفس الأمر، و الحملُ الصّحيحُ يستدعى اتّحادَ الطرفين من وجهٍ. ثمّ الوجودُ قد يكونُ بالذّات و قد يكونُ بالعرض، و لا اشتغال لنا بالموجود بالعرض.

الفصل الثّاني
في
الماهيّة

و هي ما به يُجابُ عن السّؤال بما هو. و ماهيّةُ كلّ شيء مغايرةٌ لجميع ما يعرضُ لها من الاعتبارات، فهي من حيث هي ليست إلّا هي.

و الماهيّةُ المحذوفُ عنها ما عداها، بحيث لو انضمّ إليها شيء لكان زائداً عليها، و لم يكن مقولاً على المجموع، هي الماهيّة بشرط لا شيء و لا توجد إلّا في الذّهن؛ و قد تعتبرُ لا بشرط شيء، و هي موجودة في الخارج و صادقة على المجموع الحاصل منه و ممّا يضاف إليه، وقد تُعتبرُ بشرط شيء.

و الماهيّة قد يكون لها جزء و هي المركّبة، و يقابلها البسيطة. و كلاهما معلّلٌ

بالغير . و أجزاء المركّبة قد تكون متداخلةً و قد تكون متباينةً و قد تكون متمايزةً في الخارج و قد لاتكون. و قد تكون غير محمولة ، فتكون جنساً و فصلاً .

و الجنس كالمادّة و الفصل كالصّورة ، و ما لا جنسَ له لا فصل له . و لا يمكنُ وجودُ جنسين في مرتبة واحدة لماهيّة واحدة . و كذا الفصل التّامّ . و يجبُ تناهيهما.

و الجنسُ قد يكون مفرداً و هو ما لا جنس فوقه و لا تحته . و قد لا يكونُ.

و كذا الفصل ينقسم إلىٰ عال و سافِل و متوسّط ، و إلى الطبيعيّ و العقليّ و المنطقيّ ، كالكليّ . و الكلّيّ بعمومه لا يوجد في الخارج.

و التشخّص من الأمور الاعتباريّة ، و هى زائدةٌ على الماهيّة داخلة في الهويّة . وما به التشخّصُ فقد يكون نفسَ الماهيّة أو لازمَها ، فلا يتكثّر . و قد تكون العوارضُ اللاحقةُ من قِبل المادّة المتشخّصة بذاتها أو بالأعراض الحالّة فيها .

و كلّ نوع متكثّر الأفراد مادّيّ ، و لا يحصل التّشخُّصُ من انضمام الكليّ العقليّ إلىٰ مثله ، و التشخّصُ يغايرُ الوحدة و الماهيّة و هى مغايرةٌ للوجود . و الوحدة بديهيّةٌ غنيّةٌ عن التّعريف مغايرة للماهيّة ، و الكثرةُ مؤلّفة منها . و هي عرضيّة مقولةٌ علىٰ ما تحتها بالتّشكيك . و هى منقسمةٌ إلى الوحدة الحقيقيّة و الاعتباريّة والوحدة الاتصاليّة و الجنسيّة و النّوعيّة و الشخصيّة و الفصليّة من أقسامها.

و قد يعتبر الواحدُ بالموضوع و بالمحمول و بالمناسبة و بالذّات و بالقيام و بالتّماسّ و بالاجتماع و بالعرض و بالاعتبار.

و اتّحاد الاثنين مُحالٌ ، و المتقابلان هما اللذّان لا يجتمعان في موضوع من جهة واحدة . و التّقابل ينقسمُ إلى السّلب و الإيجاب ، و العدم و الملكة ، و التّضادُّ والتضائف . و الكلّ مشهورٌ مذكورٌ ، علىٰ ما عرفته في المنطق.

و الوحدةُ ليست مبدءاً لجميع الأشياء . و القول بالمُثُل و التّعليمات باطلٌ .

و قيل لابدَّ في الماهيّة المركّبة من احتياج الأجزاء بعضها إلىٰ بعض و إلّا لم يتصوّر التركيبُ ، و ما صحّحوا ذلك ببرهان ، بل ادّعوا بداهته .

الفصل الثالث

في

العلّة والمعلول

العلّة إمّا ماديّةٌ أو صوريّةٌ أو فاعليّةٌ أو غائيّةٌ. و يجب التّناهي في جميعها. فالتسلسل باطل، و كذا الدّورُ، و الأمرُ الواحدُ البسيطُ من حيث أنّه واحدٌ لا يصدرُ عنه إلّا الواحدُ.

و العلّة التّامّةُ يجبُ حُصولُها عند حصول المعلول، ويجبُ حصولهُ عند حصولها. و تأثيرُ الجسمانيّات بمقارنة الوضع، فلا يصحُّ أن يكونَ جسمٌ علّةً لجسم. و الفعلُ الإراديُّ يفتقرُ إلىٰ تصوّرٍ جزئيٍّ ليتخصّص به الفعل ثمّ شوقٍ، ثمّ إرادةٍ.

و علّةُ الحركة هي الإرادةُ الجزئيّة المنطبقة عليها و على المسافة المعلولة للتصوّرات الجزئيّة الحاصلة بالتّدريج، أو الطبيعة بشرط الحالات الغير الملائمة المتعاقبة بالتّدريج أو القوّة القسريّة المتناقضة قليلاً قليلاً بسبب معاوقة المخروق.

و المرادُ بالمادّية في هذا الموضع كلُّ قابل لما حلّ فيه، و لذلك حُكِمَ بثبوت العلّة المادّية لكلّ حادث. و بعضُ الحوادث عرضٌ، و هو جزء للمركّب و مستعدّ للحال، و الاستعداد يختلف بالقرب و البُعد. و يُقال للمادّة إذاكانت جزءاً «ما منه الشيءُ» و للصّورةِ «ما به الشيءُ». و لا يجوز تقوّمُ مادّة واحدة بصورتين.

و الصّورةُ هي الطبيعةُ في البسائط، و الطبيعة بمنزلة جزئيها في المركّبات. والغايةُ علّة بحسب الوجود الذّهنيّ و معلول بحسب الخارج، و لفعل كلّ قاصد غايةٌ، و منها العبث و الجزاف. بل الأفعال الطبيعيّة لا تخلو عن غاية تنتهى إليها، وكذا الاتفاقيّة. و بينَ العابث و بينَهُما فرقٌ، و العابثُ غيرُ ثابت لفعل الكامل.

و الأربعة تشترك في الانقسام إلىٰ ما بالذّات و العرض، و القريب و البعيد و المركّب و البسيط، والكلّيّ و الجزئيّ، و القوّة و الفعل، و العموم و الخصوص.

و قيل: إنّ العدم داخلٌ في مبادئ الأمور الطبيعيّة، فإنّ العدم داخلٌ في مبادئ الجسم المركّب من حيث إنّه حادثٌ، و لا يصحّ اتّصاف الواحد من حيث إنّه واحدٌ بالقبول والفعل.

الفنّ الثّاني

في

المقولات

الموجود بالذّات إمّا جوهرٌ ، و هو الموجود لا في موضوع ، و إمّا عرضٌ يقابله. و المقولات هي الأجناسُ العاليةُ للموجودات . و هي عشرةٌ : الجوهر ، و الكم و الكيف و الأينُ و الوضع و متىٰ و أن يفعل و أن ينفعل و الملك و الإضافة.

إعلم أنّ كليّات الجواهر جواهر ، و أنّ الجَوهرَ لا ضدَّ له ، و أنّه هو المقصود بالإشارة الحسّيّة و العقليّة و القابل للأضداد ؛ و أنّ العرضَ ليس جنساً لما تحتهُ ، و لايصحُ الانتقالُ على الأعراض و الصُّوَر ، و يصحّ قيام العرض بالعرض ، و يمتنع قيام عرض واحد و صورة واحدة بمحلّين ، و لا يصحُّ بقاء الحال مع زوال المحلّ . و قيل : المستغنى عن المحلّ مطلقاً لا يحلُّ فيه ، و لا يجوزُ أن يكون شيء واحدٌ بحسب وجود واحد جوهراً و عرضاً .

و الجوهر ينقسم إلى العقل ، و النفس ، و الهيولىٰ و الصورة ، و الجسم . و كلّ جسم مركّبٌ من الهيولىٰ و الصورة ، و موضوع العرض من جملة مشخّصاته.

و العرض عرضيٌّ بالقياس إلى ما تحته ، و هي المقولات التسعة الباقية :

«الكمُ» وينقسم إلىٰ متّصل قارّ هو الجسم والسّطح والخطّ، و غير قارّ هو الزمان؛ و إلى منفصل هو العدد . و يشملهما قبول القسمة و المساواة و عد مُهما ، و ذلك إمّا بالعدد أو التطبيق بالفعل أو بالقوّة و إمكان وجود أبعاد ، و إلىٰ ذاتيّ و عرضيّ ، و هو غير قابل للاشتداد والضّعف ، و لا ضدّ له . و أنواع المتّصل تكون تعليميّة.

و «الكيفُ» و هو قد يتضادُّ و يشتدُّ و يضعفُ . و أقسامُه أربعةٌ لأنّها إن لم تكن مختصّةً بالكميّات ، فإن كانت محسوسةً فهي الانفعالات إن لم تكن راسخةً ، و الانفعاليّات إن كانت [راسخة] . و إن لم تكن محسوسة . فإن كانت استعداداً نحو الإنفعال كاللّين أو نحو اللّا إنفعال كالصّلابة ، فهي القوّة و اللّا قوّة ، و إن لم تكن

استعداداً فهي الحالُ إن لم تكن راسخةً، و الملكة إن كانت. و فسّروها بالكيفيّات النفسانيّة المختصّة بذوات الأنفس. و إن كانت مختصّة فهي المختصّة بالكميّات.

و المحسوسات: إمّا ملموساتٌ، و هي الحرارة و البُرودة و الرّطوبة و اليبوسة و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهَشاشة و الجفاف و البلّة و الثقل و الخفّة. و إمّا مبصراتٌ، و أوائلها الضّوء و اللّون؛ و إمّا مَسموعاتٌ، و هي الأصواتُ و الحُروف و عوارضها، و سببُه الأكثريّ تموّجُ الهواء. و إمّا مَذوقاتٌ، و هي تسعة حاصلة من فعل الثلاثة في مثلها. و إمّا مَشموماتٌ، و لا أسماء لأنواعها.

و الكيفيّات المختصّة بالكميّات، إمّا مختصّةٌ بالكميّات المتّصلة، كالزّوجيّة والفرديّة، و إمّا مختصّة بالمنفصلة، كالاستقامة و الاستدارة و الشكل. و قيل: الزاويةُ منها. و الحقُّ أنها كمٌ، كما حقّقناه في بعض الرسائل.

و الكيفيّات النّفسانيّة هي مثلُ القدرة و القوّة و الخلق و اللذّة و الصّحّة و الفرح و نظائرها. و منها العلم الحصوليّ. و هو الصّورة الحاصلة عند العقل. و لا اتّحادَ بين العالم و المعلوم و لا بينهما و العقل الفعّال. و العلم، مع أنّه مُساوٍ لماهيّة المعلوم الّتي قد تكون جوهراً، يصحُّ أن يكونَ عرضاً، فإنّه يصحّ أن يكونَ ماهيّةً واحدةً، بحسب وجودين، جوهراً و عرضاً. و العلمُ قد لا يكونُ كيفاً. و هو مطلقاً ينقسمُ إلىٰ فعليّ و انفعاليّ و جوهر و عرض، واجبٌ و ممكنٌ، حُصوليّ و حضوريّ، و ضروريّ و نظريّ. و قد يخصُّ القسم الأوّل بالحُصوليّ الحادث. و التعقّل يستلزم التجرُّد و بالعكس. و العلمُ التامّ بالعلّة يوجبُ العلمَ بالمعمول.

و «الأينُ»، و هو النّسبةُ إلى المكان. و «متىٰ»، و هو النّسبة إلى الزّمان. و «الملكُ»، و هو نسبة التملّك. و أن «يَفعَلَ»، و هو التأثير التدريجيّ. و «أن يَنفَعِلَ»، و هو الحركة، كما مرّ. و «الوضعُ»، نسبةُ أجزاء الجسم، بعضها إلىٰ بعض، ونسبتها بالأُمور الخارجة عنه. و «الإضافةُ»، و هي تُطلقُ بالاشتراك علىٰ نفس الإضافة و علىٰ معروضها و علىٰ المركّب، فهي إمّا حقيقيّ أو مشهوريّ، و يجب فيها التكافؤ، و تعرض للموجودات أجمعَ، و قابلةٌ للأشدّ و الأنقص. و يجبُ الحكمُ باعتباريّة بعض أفراد المقولات. و قيل: داخلتان في الكيف.

الفنُّ الثّالث

في

واجب الوجود وصفاته

اعلم أنّ امتناع الدّور و التّسلسل يدلّ علىٰ وجود واجب موجود غير معلول ، و وجوب وجوده علىٰ نفي جميع العلل عنه ، و علىٰ نفي الشّريك و المثل و الضدّ و التركيب و الحلول و المحليّة و الاتّحاد و الجهة و المكان .

و معلوليّة كلّ ماهيّة تدلُّ علىٰ أنّه الوجودُ البحتُ المجرّدُ عن الماهيّة . فلا جنسَ له و لا فصلَ ، و لا حدَّ و لا برهانَ ، بل هو بُرهانٌ علىٰ جميع الأشياء.

و وجوده بذاته أزليّ ، أبديّ ، لا يمازجه العدمُ و لا يتغيّرُ من حال إلىٰ حال و لا يقبل التجزّي ، بل هو مجرّد منزّه عن مخالطة الأجسام، فإنّ تأثير الأجسام و الجسمانيّات بمشاركة الوضع ، و الحكمُ بذلك بديهيٌّ مأخوذٌ من التّجارِب.

و إليه أُشير في الكلام الإلهيّ حكايةً عن الخليل ، حيث قال : ﴿إنّي لا أُحِبُّ الآفلينَ﴾ فإنّه ، علىٰ نبيّنا و عليه السلام ، من تكرّر مشاهدة توقّف تأثير الأجسام على الموضع ، تحدّس بأنّ مُقيّمَ العالم و مُنوّرَهُ بنور الوجود ليس بجسم و لا جسمانيّ ، فقال :

﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفاً مُسلِماً﴾ (الأنعام ، ٧٩).

ثمّ لمّا تأمّل في أجسام العالم من السّماوات و الأرض ، و علم ما بينَهُما من التّلازُم، و أنّ الأمورَ المتلازمة يجبُ أن يكون بعضها علّةً لبعض آخر أو مستندةً إلىٰ علّة واحدة أو علل متلازمة ،كما بيّنا في موضعه ، قال : ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

و كان قولهُ تعالىٰ : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء : ٢٢) ناظراً إلىٰ ما ذكرناه أيضاً .

لا إلىٰ ما فسّره المتكلّمون و المفسّرون، من «أنّه لو كان فيها آلهةٌ إلّا الله لوقع بينهُم عربدةٌ و نِزاعٌ، فلم ينتظم أحوالُ الأرض و السّماوات» فإنّه يُشبِهُ الخطابيّات أو ما هو أضعفُ منها، و لا يصلحُ تفسيراً لكلام الحكيم العليم.

<الصّفات الثّبوتيّة و الصّفات السّلبيّة>

و الواجبُ واحِدٌ، بمعنىٰ أنّه لا يشاركه في الوجوب غيرُه. و يدلُّ عليه الوجوبُ الذّاتيّ و الإلٰهيّة. و إليه أشير بقوله تعالىٰ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران: ۱۸)، بمعنىٰ أنّه لا يقبلُ التجزّيَ و الانقسامَ، لا إلى الأجزاء الخارجيّة و الذهنيّة، و لا إلى الماهيّة و الوجود. فهو اللّائق بإطلاق الواحد عليه. و «ليسَ عندَ ربّك صَباحٌ و لا مساءٌ».

و هو خيرٌ، محضٌ، حكيمٌ، حيٌّ، عالمٌ، قديرٌ، مريدٌ، جوادٌ، ليس له ما يُوجِبُ فيه كثرةً. و له غايةُ الكمال و غايةُ الجمال و البهاء و نهايةُ العظمة و الكبرياء،

و هو خالِقُ كلّ شيء، و وجودُ جميع الأشياء منه، لا عن قصد، مِثلِ قصدنا، و لا عن طمع من غير أن يكون له معرفةٌ و رضاء، بل عن إرادة و عناية.

فعلمهُ علّةٌ لوجود الأشياء منه، و علمُه ليس بزمانيّ و لا مكانيّ، و هو عالمٌ بجميع الكليّات و الجزئيّات، لا يعزبُ عن علمهِ مثقالُ ذرّة في الأرض و لا في السماوات. فهو سميعٌ بصير.

و لمّا كان جميعُ الأشياء مستندةً إليه، كان قهّاراً ينتزعُ الصّور عن الموادّ الغير المستندة إيّاها، جبّاراً بإفاضة الصّور اللّائقة، و «أوّلُ ما خلق اللهُ العقلُ»، و إلّا لزم استناد الكثير إليه بلا واسطة.

و ذلك يستلزم التركيبَ في ذاته أو قيام صفة به، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً؛ فإنّ الأجسام كلّها مركّبةٌ من الهيولىٰ والصّورة اللّتان لا يصحُّ استناد شيء منهما إلى الأخرىٰ.

و العرضُ و النّفسُ يفتقر في الوجود و التأثير إلى الجسم، و العقل واجبٌ لغيره ممكنٌ في حدّ ذاته. ففيه كثرةٌ، فيصحُّ أن يكونَ علّةً لأمور كثيرة غير مترتّبة.

الفنّ الرّابع
في
الجواهر الرّوحانيّة

امتناعُ استناد الأجسام بعضها إلىٰ بعض ، و وجوبُ تناهى تأثير القُوى الجسمانيّة ، و وجوبُ اختلاف معشوقات محرّكات السّماوات المجرّدة عن الموادّ المحرّكة لأجرامها بلا ارادة ، يدلّ علىٰ أنّ العقول متكثّرةٌ حسبَ تكثّر الأفلاك و الكواكب و الحركات ، و يزيد عليها بواحدٍ مدبّر للعنصريّات . و الحقُّ أنّه لا جزم بكيفيّة الصّدور و الترتيب ، و كلّ ما ذكر في الكتب إقناعيّ .

و العقلُ الأخيرُ المدبّرُ للعناصر يُسمّى العقل الفعّال ، لكونه مؤثّراً أكثرَ تأثيراً في هذا العالم بمعاونة الفلكيّات . و يلزمُ منه هيولىٰ هذا العالم و صورُ العناصر الأربع المختلفة بحسب استعدادات الهيولىٰ المستفادة من الأجرام السّماويّة بحسب القُرب و البُعد و الأوضاع المختلفة ، و يعرضُ لها امتزاجاتٌ بسبب الحركات الجزئيّة ، الموجبة لتبدّل الأوضاع، المفيدة للاستعدادات المتنوّعة للهيولىٰ، المقتضية لقبولها صور الكائنات . فعلّة كلّ حادث صورةٌ سابقةٌ و وضعٌ لاحقٌ .

فللموادّ قبولٌ غيرُ مُتناه ، و للمبادئ فعلٌ غيرُ متشابه ، و يتجدّد الاستعداداتُ بحركات الأفلاك الغير المتناهية و رشحُ الخير الدّائم أزلاً و أبداً .

﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ (ابراهيم : ٣٤) .

فانظُر إلىٰ آثار رحمة الله كيف بدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، فأبدع

جواهر روحانيّةً لا مكانيّةً و لا زمانيّةً ، صُوَرُها عاريةٌ عن الموادّ ، عاليةٌ عن القوّة و الاستعداد ؛ ثمّ تجلىٰ لها و ألقىٰ فيها مثاله ، فأظهر عنها أفعاله ، و اخترع عنها بتوسّطها أجساماً ، فنوّرها و صوّرها ، و للشوق إلىٰ جمال بارئها دوّرها ، و جعلها آمنةً من التغيّر و الفساد ، غير قابلة للأضداد ، و جعلها مختلفةً في الحركات المُعِدّة لنشوّ الحيوان و النّبات .

ثمّ خلق هيولىٰ العناصر الّتي هى أخسُّ الموجودات ، و هي نهايةُ بدو الأمر ، فإنّه يدبّر الأمر من السّماء إلى الأرض ، ثمّ يعرجُ إليه بالامتزاج بين الموادّ الخسيسة، لتحصل الصّور الشريفة ، الّتي أولّها المعادن، ثمّ النبات، ثمّ الحيوان، ثمّ الإنسان . و عند النّاطقة الكاملة يقفُ ترتيبُ الجود و عندهما يتّصل دائرةُ الوجود .» [مستفاد من خطبة التوحيد لابن سينا كما قال الشّيخ الرّئيس؛ سُبحانَ الملك الجبّار، الإله القّهار، لاتدركه الأبصار ولا تمثّله الأفكار لاجوهر يقبل الأضداد فيتغيّر، ولاعرض فيسبق وجوده الجوهر ، ... ـ ذو قوّة غير متناهية شدّةً، ذاتٌ يفيضُ من عنده كلُّ وجود و يترتبُ عليه الموجودات يترتيب، ترتّب مقدّر محدود. مُبدع هو واجبُ الوجود، يوجبُ وجود ممكن فى حدّ نفسه و وجوده و يفيضُ عنه وجود جواهر روحانيّة لازمانيّة و لامكانيّة، صورُها عاريةٌ عن الموادّ، عاليةٌ عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فأشرقت، و طالعها فتلألأت، وألقىٰ في هويّاتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله. فكان كلّ واحد بماله من الأوّل وجود ملك. و بما يختصُّ به من ذاته وجود فلك... والغرضُ المقدّمُ فيها خلقةُ الإنسان. وخلقتَ من فضالته سائر الأكوان، خلقتَ الإنسان ذا نفس ناطقة، إن زكّاها بالعلم والعمل فقد شابه أوائل العلل. إذا اعتدله مزاجه فعدم الأضداد وشاكل بها السّبع الشّداد. فارقت صورتُه القوابل، فشابه العلل الأوائل.]

الفنُّ الخامس

في

العناية وكيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهيّ ومعنى القضاء والقدر

قد علمتَ أنّ جميع الأشياء صادرةٌ من الله ، و هو عالمٌ بصُدورها عنه ، و راضٍ بذلك ، غير كاره له . و هذا معنىٰ مختاريّة إراديّة . و العلم التامّ بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول . و هو في الأوّل عالمٌ بجميع الموجودات الكلّيّة و الجزئيّة علىٰ ما هو عليه دفعةً واحدةً . و هذا قضاؤه و خروجُها من القوّة إلى الفعل مفصّلاً بحسب إرادتِه و قدرتِه.

و كلُّ ما يصدر عنه فهو إمّا خيرٌ محضٌ أو ما يكون الخيرُ غالباً أو مُساوياً ، فإنّ الّذي يكون شرُّهُ غالباً غيرُ موجود البتة . والّذي يكونُ خيرُه غالباً ينبغي أن يكون موجوداً ، و إلّا لزم تركُ الخير الكثير لأجل الشرّ القليل ، و ذلك شرّ كثيرٌ . فالشّرُّ مقضيٌّ موجودٌ بالعرض لا بالذّات . و بالجملة قدرهُ تفصيلُ قضائه ، و كلُّ ما يقعُ في هذا العالم مقدّرٌ، بهيئته و زمانه في عالم آخرَ قبلَ زمانه .

فإن اشتبه عليك حالُ الأفعال المنسوباتِ إلى الإختيار ، و تُخيّل لك أنّها علىٰ هذا التّقدير يكونُ بالاضطرار ؛ فما بالُنا نتصرّفُ فيه بالتّدبير و التّغيير، و نصرّفها بالتّقديم و التّأخير، و نَجِدُ الفرقَ بين المُجبَر عليه و المُجبر و المُختار و المُضطرّ؟ و ماذا يُؤاخذُ بها و يُعاقبُ عليها ، أو يُؤجَرُ و يُثابُ بقصدها؟ و ما الفرقُ بينَ سهوها و عمدها ، و كيف يتّجهُ المدحُ و الذّمّ لنا ، و أنّىٰ يتوجّه الأمرُ و النّهيُ إلينا ، و أيُّ فائدة للتكليف بالطاعات و دعوة الأنبياء بالمُعجِزات ، و أيّ تأثير للسّعى و الجدّ ، و ايُّ توجيه للوعيد و الوعد ،

و ما معنى الابتلاء في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾، و ما لا يحصىٰ كثرةً من الآيات الدّالّة علىٰ أنّ مدار التّكليف على الاختيار و بناء الأمر الإحالةُ على الاختيار، بل يكونُ قاعدةُ التّكليف و التّدبير علىٰ هذا التّقدير عبثاً و هباءً، و أكثرُ كلام الأكابر هدراً و هواءً.

و استغفر الله العظيمَ و تُب إليه و تأمَّل جريانَ الأمر الإلٰهيّ في مَحالّ القضاء و القدر، و تفكّر في ترتّب سلسلة الأسباب و العِلل.

واعلم أنّ القضاء و القدر إنّما يُوجِبان ما يُوجِبان بتوسّط أسباب و علل مترتّبة منتظمة، بعضُها مدبّراتٌ و مقدّماتٌ، كالنفوس السّماويّة و الحركات و الأوضاع الفلكيّة و الصّور اللّاحقة مجرى الأشياء الاتّفاقيّة و غيرها من الإدراكات و الإرادات الإنسانيّة و الحركات و السّكنات الحيوانيّة، و بعضُها فاعلاتٌ و مقتضيات، كالمبادئ العالية من الجواهر العقليّة، و بعضُها قوابلُ و استعداداتٌ ذاتيّة و عارضيّة بها تختصُّ بحال دون حال و صورة دون صورة، ترتُّباً و انتظاماً مُبيّناً معلوماً في القضاء السابق.

فاجتماعُ تمكّن الأسباب و الشرائط مع ارتفاع الموانع علّة تامّةٌ يجب بها وجودُ ذلك الأمر المُدبّر المقضيّ المقدّر، و عند تخلّف واحد منها و حصول مانع يبقىٰ في حيّز الامكان و الامتناع.

فإذا كان من جُملةِ الأسبابِ و خصوصاً القريبةِ منها وجودُ هذا الشّخص الإنسانيّ أو الحيوانيّ، و إدراكهُ و علمهُ و قدرتهُ و إرادتهُ و تفكّرهُ أو تخيّلهُ اللذين هُما مختارُ أحد طرفي الفعل و الترك، كان ذلك الفعلُ اختياريّاً، واجباً وقوعُه لجميع تلك الأُمور الّذي هو علّة تامّة، ممكناً بالنّسبة إلىٰ كلّ واحد منها، فوجوبُ الفعل لا ينافي اختياريّته، كيف و إنّ الشيء ما لم يَجِب لم يُوجَد.

فإن اشتهيتَ أن نُفصّل لك هذه الجملةَ تفصيلاً ، فاستمع إليه متيقّظاً ، و فرّغ قلبك متفطّناً ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق : ٣٧) .

فاعلم أنّ الشيء ما لم يَجِب لم يُوجَد ، و الأفعالُ الاختياريّةُ أوجبت الحصولَ بالاضطرار بعدَ تحقّق الإرادة التّامّة و تصميم العزم ، و أنّ المرادَ بالإرادة هٰهُنا هي العزيمةُ الباعثةُ الجازمةُ على الفعل أو الترك.

فإذا أدركنا شيئاً و علمناهُ ، فإن اعتقدنا ملائمتهُ أو منافرته دفعةً بالتّوهّم أو ببديهة العقل انبعث منه شوقٌ إلىٰ جذبه أو دفعه تتبعه إرادةٌ . فإذا انضمّت إلى القدرة انبعث تلك القوّةُ لتحريك الأعضاء لتحصُلَ الحركةُ أوجبهُ بالأختيار . و إن لم نعتقد ، بالضرورة ، الملائمة و المنافرة استعملنا القوىٰ الدرّاكة لطلب التّرجيح بإرادة عقليّة و وهميّة . فربّما كان ملائماً لبعض الوجوه غير ملائم لبعضها أو ملائماً للحسّ غيرَ ملائم للعقل ، أو بالعكس ، أو ملائماً في العاجِل غيرَ مُلائم في الآجِل ، أو بالعكس.

و يحدثُ بسبب كلّ ملائمة داع ، و بحسب كلّ منافرة صارفٌ ، و يترجّحُ عزمُ أحد طرفَي الفعل و التّرك بحسب ترجيح دواعيه ، و عند تكافؤ الدّواعي يحصل التحيّرُ و يُستعمَلُ القوّةُ الفكريّةُ حتّىٰ سنح ما يُرجّحُ أحدَ طرفين ، فيفعلُ بحسبه.

فإن قلتَ : مع حُصُول القُدرة و الإرادة إن كان التّركُ مُمكِناً لم يكن الفعلُ واجباً ، و إن لم يكن مُمكِناً لم يكن مُختاراً.

قلتُ : التّركُ غيرُ ممكن ، و إلّا يلزم من ذلك نفيُ الاختيار ، فإنّ الفعل الاختياريّ ما يكون الاختيارُ من جُملة أسبابه و يكون صدورهُ موقوفاً بالاختيار ، لا ما يكون مُمكناً علىٰ تقدير تحقّق علّته التامّة الّتي من جملتها الإرادةُ . ففائدةُ التّكليف و الوعد و الوعيد تَحصيلُ شَوق يكونُ مبدأ إرادة الأفعال الجميلة.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ جميعَ الممكنات الّتي مِن جُملتها قُوانا و أفعالُنا و إرادتُنا ، مستندةٌ إلىٰ مشيّة الله تعالىٰ و قضائه و قدره ، و أنّ الاسبابَ الظاهرة لأفعالنا إنّما هي قدرتُنا و إرادتُنا .

فمن نظر إليها قاصِراً نظرهُ علىٰ تلك الأسباب القريبة قال بالقدر و التفويض ، أي بكونها واقعةً بقدرتنا مُقدّرةً بتقديرنا مفوّضةً إلينا. و لهذا قال النبيّ ﷺ: «القَدَريّةُ مَجُوسَ هذه الأُمّة» . لأنّها تُثبِتُ مبدأين ، كالمجوس القائلين بيزدانَ و أهرَمَنَ.

و مَن نظر إلى السّبب الأوّل و كونِ تلك الأسبابِ و الوسائط مُستندةً بأسرها على التّرتيب المعلوم في سلسلة العلل و المعلولات إلى الله استناداً واجباً و ترتيباً معلوماً علىٰ وفق القضاء و القدر ، و قطع النّظر عن الأسباب القريبة ، قال بالجبر و خلق الأعمال.

و أمّا مَن نظر حقّ النّظر ، فأضافَ الأفعال إلى الله بنظر التّوحيد و إسقاط الإضافات و محو الأسباب و المُسبّبات ، لا بمعنى خلق الأفعال فينا أو خلق قدرة و إرادة جديدتين عندَ حُصول الفعل عنّا ، كما هو عليه المُجبّرة ، قال باستناد أفعال العباد إلىٰ قدرتهم و إرادتهم المُبتدأتين في سلسلة الأسباب و المسبّبات إلى مُسبَّب الأسباب ، فقد أصاب.

و القائلُ بأنّ أفعال النّاس تابعٌ لقدرتهم و إرادتهم ، و كلُّها فعلُ الله بلا واسطة ، و لا دخلَ لِلجَهد و السّعي مُخطئٌ .

فإن قلتَ : إنّ الله عالِمٌ قبلَ أفعال العِباد بها ، فلا يُمكِنُ أن يصدُرَ عنها خلافُه ، و ذلك يستلزمُ الجبر.

قلتُ : هذا منقوضٌ بأفعاله تعالىٰ ، فإنّه علىٰ رأيكم قبل فعله عالمٌ به، فلا يمكنُ صدورُ خلافه ، فيكونُ في أفعاله مجبوراً ، فكلُّ ما كان في جوابكم فهو جوابُنا .

و الحقّ أن يُجابَ : علمهُ تعالىٰ بكونِ الإرادةِ من جملةِ أسبابه لا ينافي الاختيارَ و لا يستلزم الجبرَ على ما ذكرتُم.

لا يُقالُ: لا فائدةَ في التكاليف الشّرعيّة،لأنّ السّعادة لا تخلو إمّا أن تكون مُقدّرةً أو لم تكن . فعلىٰ تقدير التّقدير تَحصلُ البتة ، و علىٰ تقدير خلافه

لا تَحصلُ البتة ، إذ لا رادّ لقضائه ، و علىٰ كلا التقديرين يكونُ السّعيُ في الأعمال و المَشاقّ عَبَثاً.

لأنّا نقول : المقدّرُ هو حُصولُ السّعادة بعدَ تحصيل أسبابه ، فعدمُ تحصيل الأسباب يدلّ علىٰ عدم تقدير السّعادة . كما أنّ عدمَ آلات التّناسل يدلُّ علىٰ عدم تقدير الولد . و أمّا السّعيُ في التّحصيل فلا يدلُّ علىٰ حُصول السّعادة ، فإنّ العباداتِ ليست عِللاً تامّةً للسّعادات ، بل أسبابٌ ناقصة . فعدمُها يدلّ علىٰ عدمها ، و وجودُها لا يستلزمُ وجودَها.

فظهر أنّ الكلّ بقضاء الله و قدره و حاصلٌ بعنايته و إرادته . و ليس إرادتُه مثلَ إرادتنا في صدور الأفعال عنّا ، فإنّها متغيّرٌ زائدٌ باعثٌ للفعل الحادث بعد التّرجيح ، والله، سبحانه و تعالىٰ، منزّهٌ عن جميع تلك النّقائص .

فإن قلتَ : إذا كان الكلّ بقَضائه و قَدَره ، فلم يُعاقِبُ.

قلتُ : يُعاقِبُ النّفسَ بسبب خارج ، و هي حاملةٌ عذابَها معَها . و الثّوابُ و العقابُ من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء و القَدَر . فإنّ الأغذيةَ الرّديّةَ كما أنّها أسبابٌ للأمراض الجسمانيّة كذلك العقائدُ الفاسدةُ و الأعمالُ الباطلة أسبابٌ للأمراض النّفسانيّة ، و أنّ الله تعالىٰ قادرٌ بمعنىٰ أنّه لو لم يَشأ لم يَفعَل ، لأنّ المشيّة من جُملة علل فِعلِه ، إذ فِعلُه لكماله منزّهٌ عن الاحتياج ، بل لأنّه مِن لوازمِهِ ، و رفعُ اللّازم يستلزمُ رفعَ الملزوم.

الفنّ السّادس
في
النفس الإنسانيّ و مراتبها

النفسُ جوهرٌ مجرّدٌ متعلّقٌ بالبدن تَعلّقاً عِشقيّاً ، و تبقىٰ بعد قطع التّعلّق عن البدنِ و لا تفسدُ بفساده . و هي متّحدةٌ بالنّوع ، و لا يصحُّ تعلّقُ نَفسين ببَدَن ، و لانفسٌ ببدَنين . و لها في الاستكمال مِن العقل الهيو لانيّ إلى العقل بالفعل مَرتبة حقّ اليقين الّتي هي آخِرُ مراتبهِ و نهايةُ كماله مراتبُ مختلفةٌ بحَسَبِ الكيفيّة في الأشخاص المختلفة . و لها في تحصيل كمالِها المختصّ بها طريقان : النظر و الرّياضةُ . و الحقّ أنّه لا يحصلُ الكمالُ بكماله إلّا باجتماعِهما .

و لنذكر جُملةً من بيانِ كيفيّة سُلوك الطّريقة الصّحيحة و ما يلزمُها ، فنقولُ :

أوّلُ ما يظهرُ للإنسان عندَ العقل هو الشّعورُ ، و منه ينبعثُ الشّوقُ و الإرادةُ ، ثمّ يحدثُ الحركةُ . فالسالكُ لابدّ له مِنَ الشعور باليقين البرهانيّ ، لا بكمال و كامل يُمكِنُ له أن يَنالَ منه شيئاً إمّا بالقصد مع السّكون و الطّمأنينة في النّفس ، و إمّا باليقين البُرهانيّ علىٰ سبيل الاستبصار.

فإذا اطمأنّ أحدُهُما انبعث مِن باطنهِ شوقٌ و رَغبةٌ في اعتلاق العُروة الوثقىٰ ، و و الإرادةُ ، ثمّ يتحرّك سِرُّهُ إلىٰ جناب القُدس لنيل الرّوح و الأُنس ، و حينئذ يَحتاجُ إلىٰ إزالة الموانع و تحصيل الشّرائط، و ذلك لا يكون إلّا بالرّياضة.

و الرّياضةُ مَشروطةٌ بأمور و مُتضمّنةٌ لأصول :

أمّا الشّرائطُ : فعزيمةٌ جازمةٌ لا تنتقضُ ، لئلّا يتشوّش الوقتُ و يتوجّه التّوجّهُ ، و صِدقُها في المواطن كلّها قولاً و فعلاً و فكراً ، لئلا تفسد المناماتُ و الإلهامات بمَلكةِ الكذب ، و توبةٌ عمّا يَشغلُ سِرّهُ عن الحقّ ، و إنابةٌ إلى الله بحيثُ لا يتمكّنُ من الإقبال إلىٰ غير الله ، و الإخلاصُ التامُّ و تخليصُ العمل لِلّه بحيثُ لا يُشركُ به أحَداً ، و لا يزالُ ظاهِراً ولو بخاطِر ، إذ الخطرةُ شِركٌ خفيٌّ ،كما أخبر به رسولُ الله ﷺ : «دَبيبُ الشّركِ

في أُمّتي أخفىٰ مِن دَبيبِ النّملةِ السّوداء في اللّيلة الظّلماء على الصّخرة الصّمّاء» .

و أمّا الأصولُ : فهي أمورٌ عدميّة أو وجوديّة . وكلا القسمين إمّا ظاهرٌ أو باطقٌ.

أمّا العدميّاتُ: فيشملُها الزّهدُ الحقيقيُّ ، و هو التنزّهُ عمّا يشغلُ السّرَّ عن الحقّ . و هو في الظّاهر تركُ ما لا يعنيه ، و في الباطن تجريدُ السّرّ عن كلّ خاطر يجرّه و يدعوه إلىٰ غير الله ، و نهايةُ الزّهد التّقوىٰ ، فإنّ خيرَ الزّاد التّقوىٰ.

و له مَراتِبُ : الأوّل تركُ ما لا يعنيه ظاهراً و باطناً. و يلزمه الصّبرُ ؛ ثُمّ الانسلاخُ عن الافعال بقطع النظر عن نسبة الفعل و التأثير إلىٰ غير الحقّ، و يلزمهُ التوكّلُ ؛ ثُمّ الامتناعُ عن الدّواعي و الإرادات برؤية تعلّق الكائنات كلّها بمشيّته تعالىٰ، و يلزمه الرّضا ؛ ثُمّ الخروجُ عن العلم و القدرة بمشاهدةِ إحاطةِ علم الحقّ بالكلّ و تأثير قدرته في الكلّ، و يلزمه التّسليمُ .

و على الإربع يُحمَلُ قولهُ تعالىٰ :

﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة : ٩٣) .

و أمّا الوجوديّاتُ: فأمورٌ تشملُها في الظاهر العبادةُ و في الباطن تلطيفُ السّرّ لقبول الفيض.

أمّا العبادةُ فهي تطويعُ النّفس الأمّارة للنفس المطمئنّة بأوضاع و هياكل شرعيّة ، لتنخرط قُواها في التّوجّه إلىٰ جناب الحقّ و لا تُنازعَ لسير السّائر إلى القدس في مطالبها ، بل تُشايعَهُ في مآربها و تنجرَّ إلىٰ ما يُناسِبُ الأمرَ المقدّس.

و تلطيفُ السّرّ ، فهو رفعُ الغشاوات الطبيعيّة عن وجه القلب ليقبلَ إشراقاتِ أشعّة الأنوار القدسيّة . و حصولُها بالألحان الموسيقيّة بالأشعار المناسبة للأمور القُدسيّة و المعاني المُوجِبَةِ لإذعان الوهم، و صُحبة الأزكياء و استماع كلامهم و أحاديثهم في الطريقة ، و تبديل الأخلاق ، خصوصاً ما قرن بالنّغمة الرّخيمة و الصّوت الحسن و العبارة البليغة ، و قراءة الوحي الإلٰهيّ و العشق العفيف الرّوحانيّ الّذي يدعوا إليه طلبُ مُشاهدة نُور الحقّ في مرآة شمائل المعشوق.

و أوّلُ ما يبدو لأهل البدايات في رياضاتهم خُلساتُ بروق سريعة الانطواء تلمع

من الأفق النّوريّ فتخمدُ سريعاً ، ثمّ تتواردُ و تتتابعُ فيها أنوارٌ لذيذةٌ تنفعلُ منها الأعضاءُ ، و خاصّةً الدّماغ ، انفعالاتٍ عجيبةً لذيذةً ، و تزيدُ في المحبّة و العشق ، و يلزمُها ذلٌّ و انكسارٌ.

و منها أنوارٌ هائلة في هَيبةٍ و سَطوةٍ ينفعلُ منها البدنُ بالخوف و الانزعاج ، و يتبعها التعزّزُ و الترفّعُ ، و يفيدُ إذعانَ الخلق ،كما أنّ الأوّل يُفيدُ مَحبّته إيّاهُم ، ثمّ تثبتُ و تنقلبُ سكينةً ، ثمّ يُنوّرُ بنور الحقّ فيراهُ في كلّ شيء ، ثمّ يغيبُ عن نفسه ، فلا يَرىٰ إلّا الحقّ و نُورَهُ ، و إن لحظ نفسَهُ فبالنّور في النّور ، للنور إلى النّور ، و إنّه هو المطّلعُ المُحيطُ بسرائر الأُمور.

تنبيهٌ وتذكرةٌ

اعلم أنّ للنفوس القويّة الزّكيّة النّوريّة اتّصالاتٍ بالنّور الأوّل، فيحصل لها بالنّور البارق قوّةُ التّأثير في العالم النّوريّ المثاليّ ، و هيولى العالم العنصريّ ، فتطيعها القوابلُ و يُستجابُ دعاؤها و يَحدُثُ في العالم ما تُريدُ بحسبِ إرادة الله تعالىٰ ، و قد يكونُ اتّصالاتُها سَبباً لتلقّى العلوم منه . و ذلك من أسبابِ إظهار المعارف و الإخبار عن المَغيبات . فإن وجدتْ لوحَ الحِسّ فارغاً عن النّقوش المنقوشة المحسوسة تحدث فيها الصّور المناسبة لما اتّصلت بها و تبقىٰ . فقد يكونُ ذلك في النّوم و قد يكونُ في اليقظة و قد يحتاجُ إلىٰ تأويل و قد لا يحتاجُ.

و كلّ ذلك قد يقعُ من الأولياء كما يقعُ من الأنبياء، إلّا أنّ النّبيّ مأمورٌ من السّماء بالدّعوة و تكميل النّوع دون الوليّ . و كما أنّ الأُمور العجيبةَ تقعُ بالكرامات و المعجزات [كذلك]تقعُ بالسّحر و الطلسم و النّيرنجات ، و لا يخفىٰ الفرقُ بينَهُما على العالِم الفَطِن.

اعلم أنّ في الطبيعةِ عجائبَ و للقوى الفعّالةِ و المنفعلةِ اجتماعاتٍ علىٰ غرائبَ ، فلا يكونُ في بادى الرأي ما قرع سمعك ما لم يبلغ إليه عمُلُك.

إشارةٌ

أعلم أنّ التّعاشُقَ بينَ النّفس و البَدن و تواصلَهُما يقتضى صعودَ هَيئاتٍ بدنيّةٍ إلى

الرّوح و نزول الهيئات الرّوحانيات إلى البدَن . فكما أنّ الفكرَ في المعارِف و الحقائق و استماع ذكر الحبيبِ و مُطالعةِ نور جمالِه و مُشاهدةِ عظمتِهِ و بهائِهِ ، يُوجِبُ اقشعرارَ البدَن و وقوفَ أشعاره و اضطرابَ جوارحِه ،كذلك كثيرٌ من الحالات البدنيّة ، لغلبة الأخلاطِ تُوجِبُ كثيراً من الصّفات النّفسانيّة ،كالأخلاق و الملكات التّابعة لها . و عند ذلك يظهرُ سِرّ كثير من التّكاليف الشّرعيّة.

خاتمةٌ مشتملةٌ علىٰ فصلين

الفصل الأوّل

<النّفسُ، لذّاتها و آلامُها>

النّفسُ إن استكملت و أحاطت بجميع الحقائق علىٰ ما هِيَ عليها ، و تَجرّدت عن الهيئآت الرّديّة المادّيّة الظّلمانيّة ،انغمست في عالَم النّور و ارتفعَت الحُجُبُ بينهُ و بينَ المعشوق ، فبقيت عالمةً بها في العالمين ، و هُناك لذّةٌ و نعيمٌ ، و ذلك هو الفوزُ العظيمُ . و إن لم تتجرّد عن الهَيئات مع الإحاطة العِلميّة تتعذّبُ حِيناً ثمّ يرتَفِعُ عنها الألمُ و يَحصلُ لها اللذّةُ ، و ذلك بعدَ زوال تلك الهَيئات.

و إنلم تُحِط بالحَقائق والماهيّات وتَجرّدت عن الهَيئآت،تَعلّقت ببَعضِ الجُزئيّات و تخيّلت فيه شَيئاً من اللذّاتِ الحِسّيّة و الخياليّة ، إذ ليست مُجرّدةً مِن لذّةٍ مّا بصُحبتهِ ، إلّا إذاكانت شاعرةً بالكمالاتِ العقليّة فاقدةً لها ، فإنّها حينئذٍ تتعذّبُ بفقدانها و يَحصلُ لها حالةٌ مُتوسّطةٌ منامتزاج اللذّةِ الحاصلةِ بالمَلكات والألم الحاصِل لفِقدان الكمالاتِ.

و إن لم تُحِط و لم تتَجرّد : فإنكانت غافلةً عنهُما و لم يَحصُل لها الملكاتُ الرّديّةُ ،كالبُله و الصّبيان ، فلها حالةٌ خاليةٌ عن اللذّة و الألم . و قيل : لها لذّةٌ ضعيفةٌ و إن لم تكن غافلةً لو حَصَلَ لها بواسطةِ البدن و التعلّقاتِ بعضُ المَلكات الرّديّة، فلها نِهايةُ الشقاوة ،كما أنّ الأوّل لها نِهايةُ السّعادة.

و اعلم أنّ عدمَ الاعتقادِ أقربُ إلى الخَلاص كثيراً من الاعتِقاد الغير المُطابِق الّذي هو الجهلُ المركّبُ ، و الفطانة البتراء مَنشأهُ.

الفصل الثانيّ

<الوصول إلى العين والصّعود إلىٰ ذروة العيان>

اعلم أيّدك الله، أنّ ما لخصّتهُ مَبلغٌ من العِلم التعليميّ، كـافٍ. فـإن اشـتهيتَ أن تكونَ من الواصلينَ إلى العين دونَ السامعين للأثر، فاقتصِر في التّعلّم عليه و اجتَهِد في الحقّ تَصِل إليه، و اصعَد إلىٰ ذروةِ العيان، و ذُق من كأس الوجدان. و إن كنتَ من أهل التّقدّس لا مِن زُمرة التّهويس، فشمِّر عن ساقِكَ و انزَعَج عن وثاقِك، و انزَع ثوبيك، و اخلَع نعليك، لعلّكَ بالوادِ المقدّس طُوىٰ.

تذكرةٌ وتبصرةٌ وتتميمٌ وتكملةٌ

استَبصِر بآياتِ اللهَ بصَرفِ وَجهِك إلى القُدس، و اعتَبِر بأيّام اللهِ، يَعرِض لقلبك عن الرّمز، لعلّ بارقاً يلمعُ مِن مَطالع النّور، فيهيجُ بك الشّوقُ إلىٰ نيل السّرور.

واعلم أنّ النّورَ مِغناطيسُ القُرب و الأُنس، و الظّلمةَ مِغناطيسُ البُعد و الوَحشة. و أنتَ خيالٌ بينَهُما، كإبرةٍ ضعيفةٍ تجذبك المبادئ العاليةُ بالرّحمة عليك، فطاوِعهم بالمَحبّة و الشّوق؛ و أنّ الأتمَّ شَوقاً أتمُّ انجِذاباً و ارتفِاعاً إلى المَصعَدِ الأعلىٰ و تحرُّك البدن و ظُلمات الهيولىٰ الّتي تولّدت منها إليها، لافتقارِها إليك ممّا يفهمُ بالقهر و العزّة، فإنّ الأتمّ حِميةً و عِزّاً أكملُ طهارةً و نزاهةً عن الرّجس الأدنىٰ. و أوفُوا بِعَهدِ الله يُوفِ بِعَهدِكم.

واعلم أنّك نُورٌ مِن لمعاتِ نُور الله، فاجتَهِد في تَنوير سائر الأنوار، فتكونَ نُوراً علىٰ نُور. يهدى اللهُ لنورهِ مَن يشاء. وَ يَضرِبُ اللهَ الأمثالَ لِلنّاسِ.

و لنختِم الرّسالةَ حامِداً للهِ الأحَدِ الصّمَد، مُصَلّياً مُسَلّماً علىٰ حَبيبهِ المُسمّىٰ بأحمَد، قائلاً: بنُورِ وجهكَ اللّهُمّ ارزُقنا الهِدايةَ واجنُبنا عَن الغباوةِ والغِوايةِ في البِداية و النّهاية.[۱]

---

۱. مأخذ: كتابخانهٔ مجلس شوراى اسلامى، مجموعه، ش ۱۴۲۲. نسخهٔ شماره ۳۸۴ كتابخانهٔ آستان قدس چنين پايان مى‌يابد: «و الحمدُ لله، تم، نقل من مُسوّدة سقيمة و حصل التغييرُ بحسب الوقت و المكان، مع أنّ الكتاب أبى أن يصحّ. و هو من مصنفات السيّد الكامل و اللّوذعيّ الفاضل، السيّد غياث الدين محمّد بن السيّد العالم النحرير السيّد صدر الدّين محمّد الحسيني الشيرازي، شكر اللهُ سعيه، غفر له.»

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۲)

ايمان الإيمان

أو

أُصول العقايد

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

خيرُ الكلام ما زُيّنَ بجواهر الحمد ودُرَر السّلام. فلك الحمدُ علىٰ ما هديتَنا بأنوار إمام جُعِلَت طوالعُ الكلام من مَطالع منطقهِ كشفاً لمقاصد الأجلّة الأعلام، ومصابيحُ أحاديثه ومشكاتُها مشارقَ شموس الحقائق لدى الأنام، عليه وآله العظام وصحبه الكرام الصّلاةُ والسّلامُ ما تناوب الضّياء والظّلام.

وبعد، فإنّ العبدَ الآنِس بمولاه الآيِس عمّا سواه، الفقيرَ إلى الله الغنيّ، غياثُ المشهورُ بمنصور الحسينيّ، أحسن اللهُ حالَهُ وأنجح آمالَهُ وكشف بالمعارف بالَهُ، يقولُ: إنّي مُقرّرٌ في كتابي هذا أصولَ العقائد الّتي يجبُ الإقرارُ بها في دين سيّد الأصفياء، غياثِ الورىٰ، لازال ناصرُ شرعهِ منصوراً ولواءُ دينهِ بالنّصر منشوراً، في مقدّمة وأُصول ثمانية.

أمّا المقدّمةُ

فهي أنّ الكلام علمٌ بأُصول يُقتدَرُ بها علىٰ إثبات العقائد الدّينيّة علىٰ خوارج الملّة الحنيفيّة وتبيين كيفيّتها لمن تسلّم إنيّتها.

الأصلُ الأوّلُ

<في العقائد الإسلامية>

اعلم أنّ البصير الخبير المستخبر عن أحوال شخص وأقواله قِديتيقّنُ بأنّه إذا أصرّ علىٰ قول أو فعل(۲) فإنّه لا يعبثُ ولا يُجازِفُ ولا يَكذِبُ.

فمن تحقّق عند جمع يُعتدُّ به ويُعتمدُ عليه اتّصافهُ بهذه الصّفات المرضيّة وسائر الكمالات النّفسانيّة وادّعى النّبوّةَ وأصرّ عليه وأظهر المعجزةَ علىٰ وِفقه كان نَبيّاً حقّاً مُبيّناً للعقائد النّافعة والأخلاق الفاضلة والسّياسات الكاملة المُكمِلة لأفراد نوع الإنسان علىٰ ما يقتضيه القابليّةُ والزّمانُ.

ولقد تحقّق عندنا ولدىٰ مَن قبلَنا ممّن يُعتدُّ به من العقلاء المتأخّرينَ منهم والقدماء ـ بالشّواهد المفضية إلى اليقين والأمارات الخالية عن الظّنّ والتّخمين ـ نُبُوّةُ كلّ من أوجب اللهُ، تعالىٰ، الإيمانَ به، ومِن الأنبياء، سيّما سيّدهم، نبيّنا، محمّد المصطفىٰ، عليه وعليهم من الصّلوات أفضلُها ومن التّحيّات أتمُّها وأكمَلُها.

والعقائدُ الّتى يجبُ الأقرارُ بها في كلّ دين هي: أنّ الله، تعالىٰ، موجودٌ واحدٌ حيٌّ، لا قديمَ سِواه، عالمٌ بذاته وبكلّ ما عداه، مريدٌ، قديرٌ، سميعٌ، بصيرٌ، بريءٌ عن زعم أرباب الإلحاد من الحلول والاتّحاد، منزّهٌ عن التّغيّر والانتقال والحدوث والزّوال.

ومن خلائقه الّتي لاتُعَدُّ ولا تُحصىٰ الملائكةُ والنّاسُ ومنهما الرّسلُ والأنبياءُ، خصّهُم بمزيد الإنعام والإكرام وأعطاهم الحكمةَ والكلامَ، قدّر لهُم ولكلّ ما قدر عليه مقتضىٰ حكمته(۳) وإرادته من الخير والشّرّ والنّفع والضّرّ، وكلّ ما اقتضاه رضاؤه فهي خيرٌ محضٌ ولا شرَّ إلّا بالعرض. ويجبُ التّصديقُ بكلّ ما جاء به النّبيّون. وهذا حقيقةُ الإيمان.

فالإيمانُ بنبيّنا محمّد ﷺ هو التّصديقُ بكلّ ما علم مجيئهُ به ضرورةً من دينه.

والمشهورُ عند الجمهور أنّه يشتملُ عليه ستّةُ إقرار، هي الإيمانُ بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشرّه . ولا يخفىٰ أنّ هذا إجمالٌ، وما أجملناه تفصيلهُ ، وإن ألقيتَ السّمعَ وجدتَ فيما يتلوه مزيدَهُ .

وإقامةُ الشّعائر الخمسة من الكلمتين والصّلاة والصّوم والحجّ إسلامٌ، وعدمُ الإيمان كفرٌ، والكفّارُ هم خوارجُ الملّة

وخالفنا فيما فصّلناه في كلّ منها بعضٌ. فالمعطّلةُ نازعتنا في الأوّل ، والثّنويّةُ في الثّاني ، والحشويّة في الحلول والاتّحاد والتّغيّر والانتقال ، والمتفلسفةُ كلّا أو بعضاً في العلم والقدرة والإرادة وقِدم العالم، وقد يئوّل بعضهُم بعضاً ، والصّائبةُ في إمكان النّبوّة ، وسائرُ الحُنَفاء وهم المجوسُ واليهودُ والنّصارىٰ ومن يحذو حذوهم ممّن آمن بنبيّ من الأنبياء سوىٰ نبيّنا محمّد ، صلى الله عليه وآله صلاةً تليقُ بكماله، في نبوّته، والدّهريّةُ وبعضُ المتفلسفة في المعاد الجسمانيّ .

الأصل الثاني

في نقل عقائد العلماء في صفات الله تعالىٰ

اعلم أنّ الحكماء تأمّلوا ناظرين في الوجود(٤) نفسه، فدلّهم الدّليلُ علىٰ وجود مبدأ واجب لذاته. ثم استدلّوا من وجوبه علىٰ سائر صفاته ممّا عُلِمَ استلزامُ الوجوب له، وهى السّرمدّية والوحدة والحياة والتجرّد والعلم بوجه كلّيّ غير متغيّر ولا مستلزم جزئيّةً والإيجابُ فعلاً ووجوبُ كون المعلول الأوّل عقلاً ودوامُ الفيض المستلزم لقِدم العالم والتّنزّهُ عن الصّفات الزّائدة والجهة والمكان والزّمان والوضع والحلول والاتّحاد وحلول الحوادث فيه والتغيّر والانتقال والشّريك والمثل والضّدّ والتّركيب لمعانيه والتّحيّز والحاجة واللذّة المزاجيّة والألم والرّؤية والتكلّم .

وأمّا المتكلّمون ، فلمّا كان استدلالهُم من المخلوق والمصنوع على الصّانع أثبتوا إلٰهاً صانعاً قديماً مُحدِثا لكلّ ما عداه، متّصفاً بجميع لوازم الألوهيّة الكاملة بحسب عقائدهم المختلفة .

فالمعتزلةُ والشّيعةُ قالا: هى من الثّبوتيّات: العلمُ التامّ المحيط بجميع الكائنات الكليّة والجزئيّة والقدرةُ الشّاملة والإرادةُ الكاملة والبقاء أزلاً وأبداً، والحياةُ والسّمعُ والبصرُ والكلامُ ؛ ومن السّلبيّات: الشّركةُ والمماثلة والمضادّة والمشابهة والصّورة والجوهريّة والعرضيّة والحلول والاتّحاد والتّركيب والتعدّد والتجسّم والتّحيّز والتّجدّد والتّبعّض والتّجزّي والتّقابل والتّكيّف(۵) والتّمكّن والتزّمن ؛ واستحالوا الصّفات الزّائدة والكلام النّفسيّ والرّؤية .

ثمّ في كيفيّة العينيّة بين هؤلاء والحكماء تخالفاتٌ، فإنّهُم مع تخالفهم يخالفونهم ولا يوافقونهم في شيء ، ولهم في عدم الزّوائد زوائدُ شتّىٰ .

والصّفاتيّةُ ، وهم الأشاعرة، وافقوهُم في عدّ الصّفات ، إلّا أنّهُم أثبتوا الثّبوتيّات زائدة قائمة بالّذات ، وظنّوا تغاير اليد والوجه والقدم والبقاء والقِدم والكرم والرّحمة والرّضا والاستواء والعين والجَنب والإصبع واليمين والكفّ وزيادتها ومُغايرتها للصّفات الثّمانية الّتي هي العلمُ والقدرة والحياة والإرادة والسّمع والبصر والكلام والتّكوين، وأثبتوا كلاماً نفسانيّاً مغايراً لما تقدّم، وجوّزوا الرّؤيةَ .

وحيثُ يردُ عليهم : بأنّ زيادةَ الصفات تستلزمُ تعدّدَ القدماء، وقد اعترفتُم باستحالة هذا، أجابوا قائلين: هى لا هو ولا غيرُه . ولمّا لم يُبيّن لهذا الكلام مفهومٌ محصّلٌ وجّهوه بما لا يليقُ إيرادُه. هٰهنا .

ثمّ المتكلّمون ناقضوا الحكماء في نفيهم علمَ الإلٓه بالجزئيّات، وقولهِم بالإيجاب المستلزم لنفى القِدم والإرادة وظنّهم انحصار معلوله الأوّل في العقل، وتقريرِهم دوامَ الفيض المستلزم لقِدم العالم .

والحقُّ: أنّ الإيرادَ الأوّل مردودٌ غيرُ وارد عليهم، ومن كفّرهُم ما عرف مقصدَهُم، فإنّه قد ثبت ووضح اعترافهُم بإحاطة علمه التّامّ بجميع الحقائق الخارجيّة والذّهنيّة الكليّة والجزئيّة بحيثُ لا يغيبُ عنه أبداً شيء من الثّابتات الباقيات(۶) والكائنات الفاسدات، ولا يعزبُ عن علمهِ مثقالُ ذرّة في الأرض ولا في السّماوات .

واعتُذِرَ عن الثّاني : بأنّ الإيجابَ لا ينافي تحقّق القدرة والإرادة، فإنّ القادر هو الّذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . وغايةُ ما لزم من الإيجاب وجوبُ تحقّق مقدّم الأولىٰ وامتناعُ وقوع مقدّم الثّانية في ما أوحب وبالعكس في ما لم يُوجِبه، وشيءٌ منهما لا يمنعُ صدق الشّرط، وإرادتُه علمُه وعنايتُه .

وأمّا الثّالثُ، فلا يخفىٰ ما في مغزاه وانحلال زمام الكلام في مؤدّاه، وأمّا الرّابعُ فسيأتي بطلانُ ما هو الظاهرُ من فحواه وبيانُ أنّه لا قديمِ سِواه .

الأصلُ الثالث

<الموجودُ الواجبُ تعالىٰ شأنه والممكن المنقسم إلىٰ الجوهر والعرض>

الموجودُ إن وجب وجودهُ من غير علّة فهو الواجبُ، وإن لم يجب إلّا بعلّة فهو الممكنُ المنقسمُ إلى الجوهرِ المفسّر بالموجود لافي موضوع، والعرضِ المشتمل على المقولات التّسعة الّتي هي الكم والإضافة والأين ومتىٰ والمِلك والوضع وأن يفعل وأن ينفعل والكيف، وقد يُعَدُّ الجوهرُ مقولةً أُخرىٰ، فتصيرُ عشرةً كاملةً .

وبيّن أنّ الممكنَ لايوجَدُ بلا مُوجِد ، ولا يُوجِدُ ما لم يَوجَد أوّلاً، ضرورةَ أنّ المعدومَ لايُوجِدُ شيئاً أصلاً، فلو انحصر الموجودُ في الممكن لم يوجد شيءٌ أبداً، فإنّ الممكنَ وإن كان متعدّداً لايستقلّ بالوجود والإيجاد، وإذ لا وجودَ ولا إيجادَ فلا موجودَ ، لا بذاته ولا بغيره(٧). فوجودُ أيّ موجود كان يدلّ علىٰ وجوده ووجوبه الدّالّ علىٰ وحدته .

ففي كلّ شيء له آيَةٌ تَدُلُّ علىٰ أنّهُ واحِدٌ

ولا يخفىٰ علىٰ من له بصيرةٌ صحيحةٌ بل بصرٌ سليمٌ ، وجودُ بعض الأشياء . وقالت السّوفسطائيّةُ، إنّ الأشياء كلّها أوهام وخيالات لا حقيقة لها، ولقد اعترف جميعُ العقلاء والحكماء والأدباء والفضلاء بوجوده تعالىٰ، وما خالف في ذلك واحدٌ من أرباب الأديان والملل والأهواء والنّحل .

ولم يُرَ، في الاسلام والجاهليّة في بسيط الأرض، من مطلع الشّمس إلىٰ مغربها، من اليمن والهند والحبشة والزّنج والبربر والعرب والإفرنج والعجم والتّرك والفُرس والرّوم والصّقلاب واليونان، من يُنكِرُ ذلك إلّا هٰؤلاء الشّرذمةُ السّوفسطائيّةُ والمُعطّلةُ القليلون.

وإذا طلع عليك صباحُ الإيضاح والإيقان من مطلع البرهان اطّلعتَ علىٰ ما بهم في مراقد الغفلة والجهالات من أضغاث الأحلام وتسويلات شياطين الخيالات والأوهام.

ثمّ الّذي بلغ إلىّ ووضح لدىّ من مقالات أهل العالم الّذي أشير [فيها] إجمالاً إلىٰ أسامي عظام الأُمَم أنّهُم كلّهُم اعترفوا بوجوده الإلٰهِ. إلّا أنّ كلاً منهُم استدلّ عليه بوجهٍ يليقُ به وناسب مُدركَهُ واعتقدَ فيه ما حَسِبَهُ كمالاً ونفىٰ عنه ما ظنّهُ نقصاً.

فالحكماء، لِما تقرّر لديهم، من أنّ زيادة الصّفات والعلم(۸) بالجزئيّات وعليّة الكثرات والحادثات يستلزمُ تركيباً ونقصاً قدّسوهُ عن جميع ذلك، والصّفاتيّةُ لمّا اعتقدوا أنّ الكمال هو الاتّصافُ بالصّفات وصفوه بما حسبوه كمالاً، وحَسُنَ ظنّهُم فيه.

ولمّا كانت الكماليّةُ، بحسبِ اعتقادهم في الثّمانية المشهورة الّتي هي العلمُ والقدرة والإرادة والحياة والسّمع والبصر والكلام والتّكوين الّذي أدرجوا فيه التّخليق والتّرزيق أزيد، بالغوا في زيادة تلك الصّفات زيادةَ مبالغة.

والمُجسّمةُ لمّا تخيّلوا الكمال في الجسميّة جسّموه. وقس عليه سائرَ الفِرَقِ.

فقد ثبت باعتراف الفِرَق كلّها وجودُ إلٰهٍ واجبٍ، له كُلّ كمال، مُحالٌ عليه كُلُّ نُقصان. ولا حاجةَ بنا إلىٰ إقامة البرهان علىٰ هذا، فإنّ الغرضَ من الكلام إلزامُ المُعاندين في عقائد الدّين، والكلُّ معترفٌ بهذا الأصل، فهو من المشهورات والمسلّمات الّتي تصلحُ للإلزام والإفحام.

الأصلُ الرّابع

في إثبات صفاته العظمىٰ والإشارة إلىٰ أسمائه الحُسنىٰ

فلكلِّ مُمكنٍ مُحدِثٌ يُحدِثُهُ وعِلّةٌ تُوجِدُهُ، ولا يجوزُ ترتّبُ العلل والأسباب إلىٰ غير النّهاية، لِما مرّ آنِفاً ولِما قرّر في موضعِهِ، فظهر وجوبُ استناد كلّ ممكن أوّلاً وآخراً، بل كلّ الممكنات إلى الواجب .

فهو إلٰهٌ قادرٌ ، وقيل: مريدٌ وإلّا لكان أثرُهُ قديماً ، عالِمٌ (۹) وإلّا لم يكن قادراً مريداً فعلَهُ مُتقَناً ، حيٌّ وإلّا لم يتّصف بها .

وعلمهُ كقدرتهِ وإرادتهِ تامٌّ شاملٌ وإلّا لم يكن إلٰهاً كاملاً . ولا شريكَ لهُ وإلّا لا تنقضَ ألوهيّتُهُ ولزم مكانه وجسميّتُه . وهو ليس بجسم ولا جسمانيّ، إذ كلٌّ منهما ممكنٌ، ولا شيء من الواجب بممكن ، وكلُّ متحيّز جسمٌ أو جسمانيّ، فلا شيء من الواجب بمتحيّز، فلا حيّزَ له ولا وضعَ له ولا محلّ، فهو مجرّدٌ يستندُ كلُّ مُمكن إليه، فهو عالم حكيم جواد كريم ، واتّحادُهُ مع غيره بديهيُّ البطلان .

وسائرَ المُمكنات ولوازمها مسلوبةٌ عنه معلولةٌ له ، فلهُ سُلوبٌ متعدّدةٌ وإضافاتٌ متكثّرةٌ ، باعتبارها مفردةً ومخلوطةً يحصلُ أسماءٌ عديدة كثيرة .

ثمّ عموميّةُ القدرة كما أشير إليه يُوجِبُ إحاطةَ علمهِ بالكلّ ويُثبِتُ السّمعَ والبصرَ ، والكلامَ وقد قسّم إلى النّفسانيّ وغيره ، وفيه كلامٌ . وغِناً عن الغير يُوجِبُ بساطتَهُ، وهو مع امتناع تعدّد القدماء مطلقاً، ذواتٍ كانت أو صفاتٍ، يعنى الصّفات الثّبوتيّة الزائدة . هذا ما ينتهى إليه ظاهرُ نظر العقل. ولِمثبتي الزّيادةِ دلائلُ، ومن ظواهر النّصوص تأييداتٌ للكلام من الجانبين مُجازٌ ، والحَقُّ ماحقّقه الشّريعةالحقّة .

وليُعلَم أنّ صفاتِ الله، تعالىٰ، كما تُستنبطُ من العقل تُستفادُ من الشّرع وقولِ صاحبِ النّاموس [وصاحبهُ محمّدٌ صلعم]. وذلك، كما أشرنا إليه، لا يستلزمُ (۱۰) دوراً، كما توهم، أما ترىٰ [أنّ] كلامَ الله مملوٌّ بها .

الأصلُ الخامسْ

<الحُسنُ والقبحُ في الأفعال>

الفعلُ إمّا حسنٌ أو قبيحٌ. والحاكمُ هو العقلُ الصّحيحُ إمّا لخُلق أو مَلكة أو طبيعة أو عادة أو مقدّمات مستفادة، من عُرفٍ او شرع. وفعلُه، تعالىٰ، لا يتصفُ بالقبيح أبداً، لكمالِ قدرته وشمولِ علمه ووفورِ قوّته. ولا يجبُ شيءٌ عليه، بل الكلّ واجبٌ منه. والضّرورةُ قاضيةٌ باستنادِ أفعالنا إلينا. ولا يلزمُ من ذلك عدمُ تأثير قدرته، تعالىٰ، فيها، بل كلُّ قدرة مستغرقةٌ في قدرته الّتى لا يأبىٰ عنه شيءٌ من المقدورات. ووجوبُ حصولها بعدَ كمال العزم لاينافي الاختيار أصلاً، ولا يستلزمُ الإجبارَ مطلقاً، ولا يمنعُ التّكليفَ قطعاً. ولا يكلّفُ اللهُ، تعالىٰ، نَفساً إلّا وُسعَها.

وفعلُ المكلّف منقسمٌ إلى الحَسَن والقبيح، يقسمان الأحكامَ الخمسةَ [1].

ثمّ الأشاعرةُ جعلوا الحاكمَ بالحَسَن والقبيح هو الشّرعَ، وأسندوا جميعَ الأفعال إلى الله، تعالى، قائلين هو الخالق لأفعال العباد، من الكفر والإيمان والطّاعة والعصيان.

ولمّا رُدَّ عليهم باستلزام ذلك لكون العبد مجبوراً، وقد اعترفتم بخلافه، للضّرورة القاضية بالتفرقة بين حركة المختار والمضطر، قالوا: الحقُّ خالقٌ والعبدُ كاسبٌ. والأفعالُ الاختياريّة الّتي للعبد هى الّتى كَسَبَها، وهو لا يكونُ فاعلاً أصلاً. فما يُوجَدُ، من الألمِ في المضروبِ عقيبَ ضربِ إنسان، والانكسارِ في الزُّجّاج عقيبَ كسره، مَخلوقٌ لله، تعالى.

وترتّبُ الشَّبَع على الأكل والوصول على الحركة ليس لعليّتهما لهما، بل ممّا

١. وهى الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحصور.

فعل اللهُ، تعالىٰ، حصل عقيبها علىٰ طريق جري العادة ، (١١) فإنّ عادةَ الله جرت علىٰ ترتّب الشّبع على الأكل، وله أن يُخالِفَ عادته . وإرادةُ الله، تعالىٰ، ومشيّتُه وتقديرُهُ تتعلّقُ بكلّ فعل، حسناً كان أو قبيحاً. لكنّ الرّضا والأمرَ والمحبّةَ لا تتعلّقُ إلّا بالحَسَن ولا تتعلقُ بالقبيح أصلاً.

وأمّا المعتزلةُ، فاختاروا أنّ أفعالَ العباد اختياريّةٌ صادرةٌ عنهم لقدرتهم وإرادتهم، والحُسنَ والقُبحَ عقليّان، والجبرَ باطلٌ. وإليه مال شِرذمةٌ من الأشاعرة وجمعٌ من الفلاسفة.

والكسبُ الّذي ارتضاه جمهورُ الأشاعرة غيرُ معقول ولا مقبول. ويجبُ على الله تعالىٰ، رعايةُ الأصلح واللّطف، وهو ما يُقرّبُ العبدَ إلى الطاعة ويُبعّدُهُ عن المعصية، والوفاءُ بالوعد وقيل بالوعيد أيضاً وأمورٌ أُخَرٌ كالتّكليف وانتصافِ المظلوم من الظّالم، إلىٰ غير ذلك، من الأمور المشهورة المذكورة في كتبهم، خلافاً للأشاعرة .

والحكماء حكموا بإيجابِ أفعاله تعالىٰ، مع خُلوّها عن الغرض واقترانها بالحكمة والمصلحة، وأوّلوا الإرادةَ بالعناية الرّاجعة إلى العلم ؛

والمتكلّمون تكلّموا علىٰ ذلك وذهبوا إلىٰ أنّها إراديّة واختياريّة مطلقاً، إلّا أنّ الاشاعرةَ منهم استحالوا الغرضَ ؛ والمعتزلةُ والشيعةُ أثبتوها قائلين: نفيُ الغرض يستلزمُ العبثَ. وفي فعل العبدِ أيضاً ثلاثةُ مذاهب: الإيجابُ والإجبارُ وهو مذهب الحكماء، والإرادةُ والاختيارُ وهو مختارُ المعتزلة والشّيعة، والكسبُ وإليه مالت الأشاعرةُ .

وليُعلَم أنّ أجلَ كلّ حيوان هو المدّةُ المقدّرةُ لحياته ولا يتعدّاه. وقيل: لو لم يُقتَل المقتولُ لمات، (١٢) وقيل: لعاش، وقيل لقُتِلَ، والرّزقُ ما يصحُّ الانتفاعُ به، ولم يكن لأحد منعُه. واختُلِفَ في كون الحرام رزقاً، فأثبتهُ الأشاعرةُ، ونفاه من عداهم، والسّعيُ في تحصيله قد يجبُ وقد يُستحسنُ وقد يُباحُ وقد يَحرُمُ، بل يتعلقُ به الأحكام الخمسة .

تكملةٌ

<الارادة والاختيار>

عرّف القادرُ: بأنّه الّذي يصحّ منه أن يفعل. وإذا فعل فعل باختيار وإرادة لداع يدعوه. ويقابله المُوجَبُ، وهو الّذي يجب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعلٌ. والمتكلمون يقولون: إنّ البارى، تعالىٰ، قادرٌ، إذ فعله حادثٌ غيرُ صادر عنه في الأزل، والحدوث يستلزم القدرة، والمقدم الإيجاب.

وذهب الحكماء إلىٰ أنّ كلّ فاعل بإرادة مختارٌ، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخّر عنه. وموضع الخلاف في الدّاعى، فإنّ المتكلمين يقولون: إنّه لا يدعو إلّا إلىٰ معدوم يصدر عن الفاعل وجوده بعد الدّاعى بالزّمان أو تقدير الزّمان، ويدّعون بداهة هذا الحكم. والحكماء ينكرونه.

ثمّ المتكلمون اختلفوا في وجوب الفعل بعد حصول الدّاعى للقادر. فالمحقّقون منهم قالوا بالوجوب ويقولون: إنّ هذا الوجوب لا يقتضى إيجاب فاعله إذاكان فعله تابعاً لداعيه ولا معنى للإختيار إلّا هذا.

وممّا ينبغي أن يعلم أنّه لا خلافَ بين المسلمين في ذمّ القدريّة، إلّا أنّ الأشاعرة زعموا أنّهم هم المعتزلة القائلون بنفى كون الخير والشرّ بتقديره ومشيّته. سمّوا بذلك لِمبالغتهم في النفي، وقيل: لإثباتهم للعبد قدرةً. والمعتزلة قالوا: (۱۳) بل هم الأشاعرة القائلون بأنّ الخير والشرّ كلّه بتقدير الله ومشيّته، النافون لقدرة العبد، المستندون جميع الأفعال إليه، فلا دخل للعبد.

تكملةٌ

<فعل الله، تعالى، إبداعٌ وتكوينٌ>

فعل الله، تعالىٰ، إبداعٌ إن لم يكن مسبوقاً بمادّة وتكوينٌ إن كان مسبوقاً بها. وربّما أطلقهما الحكماء، علىٰ ما أشرنا إليه.

الأصل السّادس

<كيفيّة خلق السّماوات والأرض>

قد تبيّن بما تقدّر أنّ الإلٰه، تعالى، واحدٌ واجبٌ لذاته، وسائر الموجودات ممكنةٌ حادثةٌ مستندةٌ إليه صادرة منه. وليس صُدورها عنه دفعةً واحدةً، علىٰ ما توهّم بعض القاصرين من المعاصرين، بل الله، سبحانه وتعالىٰ، بعدما أبدع ما اقتضاه حكمته وقدرته فخلق السّماوات والأرض، ثمّ دبّر الأمر منها إليها. وهُما أوّل المكوّنات .

وللعلماء في كيفيّة خلقهما اختلافٌ. فمنهم من ذهب إلىٰ تقدّم السّماء، ناظراً إلىٰ قوله، تعالىٰ، «أأنتم أشدّ خلقاً أم السّماء» الآية، ومنهم من حكم بتقدّم الأرض متمسّكاً بقوله، تعالىٰ، ﴿وهو الّذي جعل لكم ما في الأرض جميعاً ثمّ استوىٰ إلى السّماء﴾ الآية .

والإمام الرازيّ والواحديّ وكثير من المفسّرين اختياروا المذهب الأوّل، وصاحب الكشّاف وبعض آخر اختاروا الثّاني وقرّروا تقدّم الأرض،

ولمّا ردّ عليهم أنّ قولكم هذا لا يلائم ظاهر قوله، تعالى: ﴿والأرض بعد ذلك دحاها﴾. أجابوا بأنّ جرم الأرض مقدّم على السّماء. وتدحيتها بمعنى بسطها متأخراً عنها. وأورد علىٰ ذلك إيراداتٌ، وقد قام بين الفريقين (١۴) مشاجرات ومباحثاتٌ .

والحقّ: أنّ الحقّ ما حققّته في مظانّه، ثمّ بعد إبداع السّماوات والأرض وما بينهما من البسائط خلق المركّبات. وهي تامٌّ إن كان له صورة متبوعة حافظة لتركيبه وناقصٌ إن لم تكن له تلك. والمركّب النّاقص إمّا بخارٌ أو دخانٌ، ويحدث منهما، على زعم الحكماء، كائناتٌ الجوّ والأرض من السّحاب والمطر والصّقيع والطّلّ والرّعد والبرق والثّلج والرّيح والزّلزلة والخسف وانفجار العيون ونظائرها، و يحدث منها كثير من المركّبات التّامّة. والمركّب التّامّ إمّا تامٌّ أو غير تامّ، وكلّ منهما إمّا أن يكون له شعورٌ وإرادةٌ أولا. الأوّل الحيوان، الثّاني النّبات، الثالث الملك، الرابع المعدن.

وأصناف هذه الأربعة كثيرة. والمشهور عند الجمهور أنّ الإنس والجنّ من أصناف الحيوان. والشّيطان مادّة الخلاف فقيل: من الملك، وقيل من الجنّ، وقيل: نوع آخر من الحيوان، وكذا الغول إن وجد، علىٰ ما توهّم. والحقّ أنّ كلّ مُبعَد عن الحقّ شيطانٌ، جنّاً كان أو إنساً أو حيواناً آخر أو غير ذلك. فأمعن النّظر واعرف هذا.

ثمّ اعلم أنّ الملك والإنسان والجنّ والشّيطان، لما فيهم من قوّة التّمييز صاروا مكلّفين. والمشهور عند الجمهور أنّ الشّياطين كثيرةٌ، وأنّ إبليس الرّجيم، علىٰ ما نطق به القرآن، أوّلهم وأبوهم وشيخهم نسباً ونسبةً. (۱۵) ومن الحكماء من أنكر وجود هؤلاء الثلاثة، ومنهم من أقرّبها وقررّها، فجعل مقرّها العالم المثاليّ الّذي به تحقّق حشر الأجساد وسائر مواعيد النّبوّة على زعمهم. ومنهم من أوّلها بما ناسب وهمه ووافق فهمه.

وعلماء الملّة، بعد الاتّفاق علىٰ وجودها، اختلفوا في كيفيّتها . ولا ضير في توضيح ذلك وتوشيح الرّسالة بالإشارة إلىٰ ما هو الظّاهر من رأى أولئك، فنقول:

دلّ ظاهر الكتاب والسّنّة وقول أكثر الأمّة علىٰ أنّ الملائكة أجسامٌ لطيفةٌ نورانيّةٌ قابلةٌ للتشكّل بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشّاقّة، شأنها الطّاعات ومكانها السّماوات، هم رسل من الله إلى الأنبياء وأمناؤه، **يسبّحون اللّيل والنّهار لا يفترون. لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.** ولا يتّصفون بالذّكورة والأنوثة .

والجنّ أجسامٌ هوائيّة تتشكّل بأشكال مختلفة ويظهر فيهم أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصى .

والشّياطين أجسامٌ ناريّة شأنها إلقاء النّاس في الفساد بتذكّر أسباب المعاصى وإنساء منافع الطّاعات. وقيل: تركيب الأنواع الثّلاثة من العناصر الأربعة. والغالب على الأوّلين الهواء وعلى الثّالث النّار . والمختار أنّ الجنّ أيضاً من النّار، والجنّ والشياطين يدخلون المنافذ الضّيّقة ولا تكون محسوسة بحسّ البصر إلّا إذا لبس جلابيب من الممتزجات الّتي تغلب عليه الأرضيّة والمائيّة،كأبدان بعض الحيوانات .

والملائكة كثيراً مّا تعاون النّاس علىٰ ما يعجز عنه (١٦) بنو جنسه، كالغلبة على الأعداء والطّيران في السّماء والمشى على الماء. والجنّ والشّياطين يخالطون كثيراً من الأدناس ويعاونون بعض النّاس على السّحر والطّلمسات والنّير نجات.

وبالجملة، القول بوجود الملائكة والجنّ والشيّاطين ممّا انعقد عليه إجماع الآراء ونطق به كلام الله وكلام الأنبياء. وحكى مشاهدتها من كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الأولياء. فلا وجه لنفيها، كما لا سبيل إلىٰ إثباتها بالأدلّة العقليّة.

وأمّا الإنسان فإنيّته بينّة غنيّة عن البيان، والمشهور عند الجمهور: أنّ أوّل من خلق الله من هذا النّوع أبونا آدم، فخلق منه زوجته حوّاء ثمّ تولّد منهما سائر النّاس. وقد يروىٰ خلافُ هذا، فإنّه روى بعض العلماء عن سيّد الأنبياء، أنّه قال: «إنّ الله، تعالى، خلق آدم قبل آدم واصطفىٰ من بينهم آدم أبونا». وروي عن محمّد بن على الباقر، على آبائه الكرام وعليه التحيّة والسّلام: أنّه قد انقضى قبل آدم الّذي هو أبونا ألف ألف أدم أو أكثر. والّذي دلّ عليه الآثار وأخبار الأخيار أنّه لمّا خلق السّماوات والأرض وخلق الملائكة أهبط منهم ملأ في الأرض يسمّون بالجنّ، ومنهم إبليس، فقال لهم: ﴿إنّي خالقٌ بشراً من طين، و ﴿ جاعلٌ في الأرض خليفةً﴾.

وعن ابن عبّاس: إنّ الله تعالىٰ لمّا أسكن الجنّ الأرض، فأفسدوا فيها سهك الدّماء وقتل بعضهم بعضاً، بعث الله (١٧) إبليسَ في جند من الملائكة، فأخرجهم من الأرض وألحقهمُ بجزائر البحر وقال لهم: إنّي جاعلٌ في الأرض خليفةً، تخلفكم، والسّابقين عليكم. فاستبعدوا ذلك، قائلين: أتحعلُ فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء مكاننا ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك، فقال: إنّي أعلم مكاننا تعلمون. من المصالح والفوائد، في خلقه واستخلافه. فخلق آدم من صلصال كالفخّار. وعلّمه الأسماء كلّها. فأمر المذكورين من الملائكة بأن يعظّموه ويسجدوه سجدةَ تعظيم، علىٰ ما هو دأبُ قوم، فسجدوا كلّهم إلّا إبليس، أبىٰ واستكبر فلعن وطرد علىٰ ما نطق به التّنزيل. وهذا كلّه صحيحٌ بظاهره من غير حاجة إلىٰ تأويل وإنّه يحقّ الحقّ ويهدى إلىٰ سواء السّبيل.

الأصل السّابع

فى النّبوّة

النّبيّ إنسانٌ مبعوثٌ من الحقّ إلى الخلق لتكميلهم وتعليمهم الحقائق العلميّة والعمليّة وتحريصهم على الطّاعات والعبادات ومنعهم عن المعاصى والمنهيّات.

وتعرف نبوّته بأمور ثلاثة: أوّلها أن لا يُقرّرَ ما يخالف ظاهر العقل، كالقول بأنّ البارى، تعالىٰ، أكثر من واحد، والثانى أن يكون دعوته إلى الطاعة والاحتراز عن المعصية، والثالث أن يظهر منه بعد دعوى النّبوّة معجزةٌ مقرونةٌ بالتّحدّي، مطابقة لداعواه.

فإذا ظهر من شخص هذه الأمور المذكورة وقام على الطريقة المرضيّة حصل لمن عرف أحواله علم ضروريّ يقينيّ علويّ (۱۸) بأنّه نبيّ مبعوثٌ حقّاً، ولا يضرّه احتمال كون سبب ظهور المعجزة أمراً آخر، كبعض الأوضاع الفلكيّة أو التّجارب الطّبيّة أو التّأثيرات النفسيّة المزاجيّة. ولقد أشرنا في صدر كتابنا هذا إلىٰ ما ينحلّ به هذا الأشكال بوجه أظهر، ومزيد توضيحه في دليل الهدىٰ.

وجمهور المسلمين اشترطوا في النّبيّ العصمة في زمان نبوّته، وهى كونُ المكلّف بحيثُ لا يصدرُ عنه معصيةٌ، لا كبيرة ولا صغيرة، لا بالعمد ولا بالسّهو. وقيل: السّهو لا ينافي العصمة إلّا ما يدلّ على الخسّة. وقيل: الصّغيرة لا تخلّ بها.

وأمّا قبل الدّعوة، فالمعتزلة والشّيعة شرطوها، خلافاً للأشاعرة. وقال بعضهم: يجب العصمة في أداء الرّسالة فقط. وشبهة البراهمة في إنكار النبوّة ظاهرة البطلان. وكلام الصّابئة مدفوع، بما قرّرته في مناقضاتهم.

والنّسخ لمصلحة مجدّدة جائزٌ. ولا يلزم منه البداء أو الجهل أو البعث.

ولا بعدَ في اختلاف المصالح بحسب اختلاف الأزمان والأحوال. فربّ

دواء يصلح في الصّيف دون الشّتاء، ولزيد دون عمرو. ولهذا ورد في التّوراة: إنّ آدم أمر بتزويج بناته من بنيه، ثمّ نسخ، والحكم بالمنسوخ مرسل والعلم بوجوبه موقّت . وتواتر النّصوص علىٰ تأبيد شريعة موسىٰ بوجه ينافي شريعة نبيّنا ممنوع. وليعلم أنّ المعتزلة والشّيعة أوجبوا أرسال الرّسل علىٰ الله، تعالىٰ، خلافاً للاشاعرة .

خاتمةٌ

<محمّدٌ رسولُ الله>

محمّد، صلّى الله عليه وآله صلاةً تليق بكماله، (١٩) رسولُه، تعالىٰ، أرسله بالهدىٰ ودين الحقّ، ولم يخالف الحقّ في ذلك إلّا المشركون والنّصارىٰ واليهود والمجوس ومن يجري مجراهم، بغياً منهم أو حسداً أو عناداً أولوداً، من غير تمسّك بشبهة أو حجّة إلّا اليهود، فإنّهم تمسّكوا بما أشرنا إلىٰ إبطاله آنِفاً .

وحجّةُ المسلمين علىٰ نبوّته ﷺ أنّه ادّعى النبوّة وأظهر المُعجزةَ علىٰ وفق الدّعوىٰ، وكلّ من كان كذلك كان نبيّاً حقّاً، لما بيّنا آنِفاً، ولهذا كان موسىٰ وعيسىٰ وابراهيم، عليهم السّلام، أنبياء مبعوثين بالحقّ .

أمّا دعوى النّبوّة، فالتّواتر والاتفاق حتىٰ يجرى مجرى الشّمس في الوضوح والإشراق. وأمّا إظهار المُعجزة، فلأنّه أتىٰ بالقرآن وأخبر عن المغيبات وأظهر خوارق العادات، وبالجملة اتّصف مع الخواصّ المذكورة للنّبوّة بالأخلاق الحميدة والأوصاف الشّريفة والسّير المرضيّة والكمالات العلميّة والعمليّة والمحاسن الراجعة إلى النّفس والبدن والنّسب والوطن ما يجزم بأنّه لا يحصل إلّا لنبيّ بهيّ . ومن نظر في ما اشتملت عليه شر يعته ممّا يتعلّق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسّياسات وعلم ما فيها من العلوم والحكم، عرف أنّها ليست إلّا وضعاً إلٰهيّاً ووحياً سماويّاً .

واعلم أنّ المتفلسفة يقرّون بالاحتياج إلى النّبيّ والشّريعة. لكن يقرّون علىٰ وجه لا يوافق ما علم بالضّرورة من الدّين، فلنعرض (٢٠) عنه.

تكملةٌ

<اختصاصاتُ نبيّ الإسلام صلّى الله عليه وآله وسلّم>

ممّا خصّه الله، تعالىٰ، نبيّنا محمّد، صلّى الله عليه وسلّم، من المُعجزات المستتبعة لمزيد الكمالات أنّه أسري به ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصىٰ، ومنه إلىٰ سماء الدّنيا، ومنها إلىٰ ما شاء الله، تعالىٰ، من الجنّة وغيرها، وكان كلّ ذلك من اليقظة ببدنه، وشبهات المنكرين باطلة.

تذييلٌ

<الإمامةُ رياسةٌ في أمر الدّين والدّنيا>

الإمامة رياسةٌ في أمر الدّين والدّنيا. وذلك بإقامة الشّرائع الحقّة والنّواميس الإلٰهيّة وتقرير القوانين الّتى تنتظم [بها] مناظم النّشأتين وتتّسق بحسب أمور الجهتين. وذهب الأشاعرة إلىٰ أنّه يجب نصب الإمام على الخلق سمعاً، وقومٌ إلىٰ أنّه يجب عليهم عقلاً.

والمعتزلة إلىٰ أنّه واجبٌ على الله تعالى، وقد اتفقّوا علىٰ وجوب اتّصاف الإمام بالحريّة والذّكورة والتكليف والعدالة والاجتهاد والشّجاعة وإصابة الرّأى والقرشيّة. وزاد الشّيعة: الهاشميّة بل العلويّة والسّيادة، معه والإثنى عشريّة منهم خصّصوا بهم العصمة والمعرفة. والحقّ أنّ معرفة الإمام وإعانته بما تيسّر واجبٌ عقلاً وسمعاً، ويحبُ اتّصافُه بما ذكر، سيّما العدالة عقلاً، وإن لم يجد إمامٌ موصوفٌ بما ذكر، فيجبُ نصبُ خليفة أو أمير وملك يقوم مقامه في المحافظة على قوانين الشّرع والعدالة وحسن السّياسة والإيالة.

الأصل الثامن

في الوعد والوعيد وحقيّة المعاد وسائر المواعيد

قد أشير إلىٰ أنّ القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقليّ (٢١) أوجبوا الوعدَ بالثّواب للمكلّفين، لكونه لطفاً أيضاً . وقالوا بحسن الوعيد، لكونه أصلح أو لكونه لطفاً أيضاً . فهم أوجبوا الوعد بالوعد، واختلفوا في الوفاء بالوعيد، فقالت التّفضيليّة ليس بواجب، لأنّه حقّ الله، تعالىٰ، وقالت الوعيديّة: يجبُ، لئلّا يصير الوعدُ كذباً. وأمّا الّذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب عقلاً، قالوا: إنّ الثّوابَ والعقابَ يتعلّقان بمشيّة الله تعالىٰ، ولا يحسنُ ولا يقبحُ فيه شيء، فلا يجبُ عليه شيءٌ أصلاً .

والحكماء القائلون بثبوت الحسن والقبح في العقل العمليّ دون النّظريّ قالوا بكون السّعادة والشقاوة لازمتين للأفعال الملائمة، كالصحّة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه، وقالوا بالمعاد النّفسانيّ. وأمّا الجسمانيّ فقد أنكره بعضهم وبعضهم أوّله . والحقّ أنّه من ضروريّات دين محمّد، فيجب التصديق به، وكذا سائر السّمعيّات. والسّمعيّ ما ثبت ماهيّته بالسّمع، كسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر للكافرين وعصاة المؤمنين ونعيم أهل الطاعة وقيام السّاعة ونفخ الصّور والصّراط والميزان والحساب والكتاب وشهادة الجوارح والشّفاعة، والجنّة وعرضها عرض السّماوات والأرض، وأبوابها ثمانية، وفيها الكوثر وطوبىٰ، والنّار وفيها الزّقوم، وخزنتها وهم الملائكة الموكلّة على استقراء عدّتها تسعة عشر. فقيل: صفّاً وقيل: صنفاً وقيل: شخصاً .

والأعراف، هو منزلٌ يتوسّط بين الجنّة والنّار وضعاً ورتبةً، وقيل: هو أنزل منازل الجنّة . قيل: بل أعلاها. وقيل: موضعه السّورُ الّتي بين الجنّة والنّار، وكأشراط السّاعة، (٢١) من الدّخان والدّجال وخروج يأجوج ومأجوج والدّابّة ووقوع الخسفات الثّلاثة الّتي أوّلها بالمشرق وثانيها بالمغرب وثالثها بجزيرة العرب، وطلوع الشّمس من المغرب، ونزول عيسىٰ وظهور المهديّ، عليه وعليهم التحيّة والسّلام .

وليعلم أنّ المشهور عند الجمهور أنّ الكفّار مخلّدون في النّار، والمؤمنون في الجنّة وصاحب الكبيرة والأعمال غير الصّالحة من المؤمنين إن لم يعفو الله عنهم برحمته وشفاعة نبيّهم يدخله جهنّم ويعذّبه عذاباً منقطعاً، ويردّه إلى الجنّة، ويخلّد فيها، لكونه مؤمناً . وقالت الوعيديّة من المعتزلة وغيرهم: إنّ صاحب الكبيرة إن لم يتب كان في النّار مخلّداً، وصاحب الصّغيرة عندهم معفوٌّ عنه، وأطفال الكفّار يلحقون بهم عند أهل السّنّة ويحشرون في النّعيم بلاثواب،كالحيوانات عند غيرهم، وأطفال المؤمنين مع آبائهم في الجنّة .

فائدةٌ

<انتفاع الموتىٰ بالدعاء والصدقة لهم>

الموتىٰ ينتفعون بدعاء الأحياء والصّدقة لهم. وفى انتفاع الأحياء من الموتىٰ اختلاف، وفى الوقوع خلافٌ .

تكملةٌ

<هويّة الإنسان بنفسه الباقية>

هويّة زيد، مثلاً، ليس بشيء من أجزائه، وما به هو هو إنّما هو نفسه الباقية من أوّل عمره إلىٰ آخره، ولا دخل لشيء من خصوصيّات أجزاء البدن في هويّته. ولهذا لم يتبدل مع تبدّل تلك الأجزاء ولا ينعدم ولا يفسد بفساد البدن وعدمه. وبهذا يظهر إمكان المعاد الجسمانىّ ووجوب المعاد الجسمانىّ. وأمّا وجوبُ وقوع الجسمانىّ لابعود الرّوح فقط، بل بإعادة أجزاء البدن أيضاً، فثابتٌ بالضّرورة من دين محمّد خاتم الرسالة .

تمّت الرّسالة في صبح يوم الأحد، ٢٦ شهر شوّال، ختم بالخير والإقبال، بخطّ العبد يونس ابن أحمد ابن حسين ابن اسحاق ابن أحمد النّظامى الحسنىّ الحسينىّ الشيرازىّ، غفر لهم، آمين . (٢٣)

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۳)

دليل الهدى

به اهتمام

عبدالله نورانى

۱۳۸۴

بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهُمّ أرِنا دليلَ الهُدىٰ، و اهدِنا سبيل التّقىٰ، و ثَبِّتنا على الاهتداء والاقتداء بِغياث الورىٰ ، علم الهُدىٰ ، لازال ناصرُ شرعهِ منصوراً و لواءُ نصرهِ بالفتح منشوراً .

و بعدُ ، فلا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّ أعلى المُنىٰ إنّما هو إحكام أحكام الدّين و تبيينُ مَشارع الشّرع المستبين ، و أنّ قواعد أصوله هو البِناءُ الأعلىٰ و المقصدُ الأقصىٰ ، و لِنيلها و البلوغ إليها ترى النّاسَ تَسعىٰ ، فكأنّهُم حَيارىٰ، غُلِّق أبوابُها عليهم طُرّاً إلّا علىٰ مَن شاء اللهُ تعالىٰ.

و إنّي رأيتُ بنور الهداية باباً من مدينة العلم و الدّراية، منه ينفتحُ أبوابُ هذا البناء ، و يُقرّرُ أُصولها علىٰ ما يرتضيهِ كلُّ بنّاء . فلهذا ربّما ترىٰ خالفتُ في المشرع الجُمهور ، فدع التقليدَ و خَلِّ سَبيلَ المشهور ، و اتّبع الحقّ فإنّه منصورٌ . فإنّي صَرفتُ طَرفاً من أوانى و نَبذاً من زماني في تحقيق هذه الحقائق و التّفتيش عن تلك الدّقائق، فسنح لي و انتهىٰ نظري إلىٰ ما لزِمَني اتّباعُه ، و ما وسِعني الميلُ عنه و اتّضاعُه . و هو الّذي أفادهُ الفكرُ و أصابهُ صائبُ النظر ممّا قادني الدّليل إليه ، و قوىَ اعتمادي عليه.

فرأيتُ أن أُشيرَ إلىٰ شيء منها في رسالتي (٢) هذه «دليل الهدىٰ» إرشاداً للعباد ، وأُقرّرَها تقريراً للرّشاد و السّداد ، رجاءً لأن ينفعنى يومَ التّناد ، و لا أعبؤ بمَلام اللّئام و عِناد الحُسّاد ، و ألتمسُ منك أن لا تُبادِرَ في الإنكار قبل التأمّل و الاستيصار ، فإنّ بالحقّ يُعرَفُ الرّجال ، لا بتقادُم الأزمِنة و الآجال . علىٰ أنّي سلكتُ في مشرعي هذا

نَهجاً قويماً و سَمتاً إلى الحقّ مستقيماً . حاذيتُ حكمَ كتابِ الله المُنزَل علىٰ رسوله المُرسَل، و ما جنحتُ أصلاً إلىٰ ما خيّله الآراء و صوّرهُ الأهواء.

ثمّ لتفهيم الكلام و تقرير المرام ، اقتصرتُ علىٰ تلخيص مجرّد الدّعوىٰ و تقرير خلاصة ما عليه الفتوىٰ . و إنّي أنا العبدُ الرّاجي رحمةَ ربّه الغفور ، أبو عليّ ابن محمّد منصور ، جعل اللهُ سعيَهُ مشكوراً و عملهُ مبروراً . وها أنا أفتتحُ الكلام بفاتحة فائحة فاتحة، فأقولُ :

<فاتحةٌ>

<الأحكام الشرعيّة عقائد علميّة وقواعد عمليّة>

اعلم أنّ الأحكام الشّرعيّة إمّا عقائدُ علميّة أصليّةٌ أو قواعدُ عمليّة فرعيّة . و المشهورُ المقررُّ لدى الجُمهور أنّ العقائدَ الأصليّة قسمان : الأوّلُ، ما يُعرفُ به الأنبياءُ ،كوجوده تعالىٰ ، و علمهِ و قدرتهِ و إرادتهِ ، و المُعجِزةِ الّتي بها يظهرُ النُّبوّة قَطعاً . و الثاني ، ما يُعرفُ بالنّبيّ و مِنهُ ،كالسّمع ، و البصر ، و البعث ، و الصّراط ، و لميزان ، علىٰ ما يعرفهُ أربابُ العرفان.

ثمّ إنّهُم قصدوا لإثباتِ القسم الأوّل بالدّلائل العقليّة ، فأخذُوا شيئاً من الفلسفة ، و خلطوه بكثير من السّفسطة ، (٣) فسمّوه كلاماً ، و إن لم يكن إلّاكلاماً و لا يُفيدُ إلّا ملاماً ، و حَسِبُوا أنّ هذا يُثبِتُ لهم الدّعوىٰ .

و لعمرى ، إنّهُم كباسطِ ذراعيه إلى الماء ، أوكطالبِ الرُّقيّ إلى السّماء ، فكلامُهُم هذا لا يُغنيهم مِن الحقّ شيئاً، علىٰ ما حقّقناه في مواضع لائقة بهذا.

فلهذا عدلنا عن مسلكهم إلى المنهج الأبلج القويم و الطريق الحقّ المُستقيم . فأثبتُ أوّلاً نُبُوَّةَ الأنبياء ، و صِدقَهُم في الدّعوة و موافقتَهُم لِلحقّ في الدّعوىٰ ؛ ثمّ بِكلامِهم سائرَ ما يُهِمُّنا مِن حَقائق الأنبياء ، فجعلناكتابَنا هذا «دليل الهُدىٰ» مرتّباً علىٰ أصل و وصلين.

<الأصل>

في

<بيان صدق الأنبياء>

أمّا الأصلُ ، ففي بيانِ صدقِ الأنبياء ، و أنّ هؤلاء هُم الدُّعاةُ إلى الحقّ حَقّاً ، سِيّما نَبيّنا محمّد المصطفىٰ صلى الله عليه وآله وسلم ، و صدقهِ في الدّعوىٰ ، مع إشـارةٍ مّـا إلىٰ حَـقيّة حَقيقته المُستفادة من كلامهم ، و أنّه السّبيلُ إلىٰ نيل مَطلبهم و مَرامهم في الدّعـوة إلى الله تعالىٰ . و أوّل الوصلين في العقائد الأصليّة ، و ثانيهما، في القواعد العمليّة الفرعيّة . فلنشرع في تقرير الأصل و نقول :

لا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّ حُصول العلوم العاديّة الضّروريّة ضروريٌّ في كثير من الصّور ، فكثيراً مّا نتيقّنُ بما لا نقدرُ علىٰ إقامة برهان على الدّعوىٰ علىٰ ما هو شأنُ العلوم العاديّة الضّروريّة كلّها.

و أنت إذا فتشّتَ حالك و خلّيتَ عن الوساوس بالكَ و أمعنتَ قليلاً ، وجدتَ مثاله كثيراً . و من هذا أنّ المُستبصرَ البصيرَ و المُستخبرَ الخبيرَ ربما يتيقّنُ بمعرفةِ أحد و صدقهِ (٤) في ما يحكيه ، و ديانتهِ في ما يرويه ، و أنّه ليس ممّن يُجازِفُ أو يَكذِبُ ، أو يعبثُ أو يلعبُ ، و أنّه يُخبِرُ عن أصل وله خبرٌ ، و أنّ كلامَهُ كلامٌ له أثرٌ.

فمنَ تحقّق فيه هذا و المعارفُ الّتي تتلوه فعرفَ عن تعرُّف أقواله و تتبُّع أحواله و أفعاله : أنّه سالمُ القُوىٰ ، صحيحُ الأعضاء ، جيّدُ الفهم ، لطيفهُ ، حسنُ الحفظ ، سريعُه ، حافظٌ لقوانين العدالة و حُسن السّياسة و الإيالة ، عالى الهمّة ، ثـابتُ العـزم، شكـورٌ ، متينُ الرأي صَبُورٌ ، حسيبٌ ، نسيبٌ ، أصيلٌ ، مَهيبٌ ، كبيرٌ ، كـريمٌ ، رفـيعٌ ، عـظيمٌ ، مُقبِلٌ ، مَقبولٌ ، عادلٌ ، عَدلٌ ، مُعتدلٌ ، فَطِنٌ ، فَصيحٌ ، مُحِبٌّ للصّدق و الصّداقة ، عدوٌّ للكذب و اللّعب و العداوة ، مُعرِضٌ عن الدّنيا و مَتاعِها ، مُقبِلٌ إلى الحقّ و لقائه ، غيرُ شَرِهٍ علىٰ مَنكح شَهيّ أو مأكل سَنيّ ، أو مَشرب هنيّ أو مَلبَس بهيّ .

شأنُهُ الصّيانةُ عَن كلّ ما شانَهُ، و مكانُه ما يُـقرِّبهُ إلى الحـقّ و يـرفعُ مكـانَهُ، دأبُهُ البِعادُ عن اللّجاج و العِناد، و تطهيرُ النّاس عن الجور و الفساد لا يهمّهُ ربـطُ الأشهَب و الأدهَم، و لا ضبطُ الدّنيا روالدّرهم تخلّىٰ عن الخصائل الذّميمة و تحلّىٰ بالفضائل الكريمة، كالحكمة و الشّجاعة و العفّة و العَدالة و شُعَبِها، و ظهر منه مِن الحِكم المُحكمة و الأمور المُتقنة، و الكشفِ عن المـغيبات، و الإتـيان بـخوارق العادات ما عجز عنه أمثالُه و أقرانُه و أكفاؤه و إخوانُه ـ

تحقّق و تبيّن و تقرّر بالضّرورة علىٰ مـا هـو شأن (۵) سـائر العـلوم العـاديّة الضّروريّة أنّ كلّ ما يرويه صدقٌ، و كلّ ما يحكيه حقٌّ. فلو أخبر مثلُ هذا الشّخص أنّ للعالمَ صانعاً قديماً قديراً عليماً مريداً، و أنّه مُرسِلٌ له و هو رَسُولٌ مأمورٌ مِن اللهِ لِعبادِهِ، كانَ صادقاً في دَعواه حقّاً، مُصدّقاً في ما قصدهُ و عناهُ.

ثمّ إنّ الأخبار المتواترة عن الأشخاص السّالفة و القُرون الخاليةِ دلّت على اتّصاف كثير من الآحاد الماضية بما مضىٰ ذكرُها، كآدم وشيث، وإدريس، وإبراهيم، وموسىٰ، و داوود، و سليمان، و عيسىٰ، و محمّد ـ عليهم الصّلاة و السّلام ـ و أنّ مـحمّداً ﷺ قد اتّصفَ، مع ما مضىٰ، بفضائل أُخرىٰ لا تكادُ تُحصىٰ. فحصل لنا علمٌ ضَروريٌّ عاديّ بأنّ هؤلاء همُ الصّدّيقونَ الأصدقاءُ العارفونَ العرفاءُ حَقّاً، و أنّهُم لا يكذبون قطعاً.

ثمّ إنّهمُ أخبرُوا بأحوال شتّىٰ مِن مَبدئنا و مَعادنا، و مَبدأ العالم و مَعادهِ، علىٰ ما يصلُ إليه أفهامُنا و يتلقّاهُ عقولُنا و أوهامُنا: فيجبُ إذعانُنا بهذه المعارفِ كلّها، سِيّما و لم يَحكم عقولُنا بما يُخالِفُ شَيئاً منها. فالسّعادة العظمىٰ و المرتبةُ القُصوىٰ تـلقّى أقوال هؤلاء بالقبول و جعلُ حِكمِهم و أحكامِهم مَبنَى الأصول، لِلوصول إلىٰ غايةِ ما يقتضيهِ العقولُ. فهذهِ هي الطريقةُ الحَقّةُ الّتي هدانا اللهُ تعالىٰ إليها، و مَن سلكها وصل إلىٰ غايةِ ما يتمنّىٰ، مِن السّعادة العُظمىٰ و المَرتبة الكبرىٰ في الآخِرَةِ و الأولىٰ.

فعلى الطريقةِ الحقّةِ الصّحيحةِ المُستقيمةِ الّتي سَلكناها يَحصُلُ لنـا مـعرفةُ الله تعالىٰ، (۶) و العلمُ بصدقِ الأنباء مِنَ الأنبياء الأُمَناء العُرفاء، سِيّما نبيِّنا مُحَمّد خَيرِ الورىٰ، عليه أفضلُ الصّلاة والسّلام.

و الحكماءُ قنعُوا بِمُجرّد العقل . و فيه ما لا يخفىٰ علىٰ أرباب النُّهىٰ و أصحابِ الفِطانة و الدَّهىٰ ، وَ يَفوتُ عنهُم مَقاصِدُ شتّىٰ.

وَ أمّا المتكلّمونَ ، فقد قسموا المَعارفَ إلىٰ قِسمَين ، الأوّل : ما لا يُعرَفُ مِنَ الأنبياء ،كوجوده تعالىٰ ، و وجوبه ، و قدرته ، و إرادته تعالىٰ ، و معرفة النُّبوّة و المُعجِزة و إرسال الرّسل ، و نُبوّة الأنبياء ، و الثّاني : ما يُعرَفُ مِن هٰؤلاء؛ و حَسِبُوا أنّ عقولهُم مُستقلّةٌ بِمعرفةِ القِسم الأوّل ، دونَ الثاني ، و أنّ فائدةَ النّبوّة مُعاضَدَةُ العقل في ما يَستقلُّ بِمعرفته و إفادةُ ما لا يَستَقِلُّ به .

و مَن تفطّنَ بكلامِهم ، عرفَ أنّهُم عجزُوا عن الإتيانِ بما قصدوا ، و أنّه ليس لهُم من العقول ما يفى بإثباتِ ما ذهبوا إليه مِنَ الأُصُول ؛ فإنّهُم عاجزونَ عن إثباتِ الوجود ، و الوجوب ، و العلم ، و القدرة و الإرادة و المعجزة و النّبوّة و الرّسالة . و غايةُ مَرامِهم و نِهايةُ كلامِهم أنّهُم خلطوا قليلاً من الفلسفةِ بكثير من السّفسطةِ . فالإعراضُ عنه أولىٰ ، و الاتّباعُ لما أشرنا إليه أليقُ و أحرىٰ .

و لقد بَينّا في مواضعَ تليقُ بها : أنّ هؤلاء ليس لهمُ منَ الكلام ما يفى ببيانِ مالهُم منَ المرام ، و أنّهم كيف عجزُوا عن إثباتِ الوجود ، و الوحدة ، و العلم و القدرة و الإرادة و المُعجِزة و النّبوّة و الرّسالة. وقد هدانى الله بحسن هدايته و لطف عنايته إلىٰ دلائل صحيحة سالمة تامّة عقليّة بعقد إثبات هذه المطالب الشرعيّة بوجوه شريفة علىٰ ما أفصحت (٧) عنها في رسالة أخرىٰ .

<١> إرشادٌ وتنبيهٌ

أربابُ الأرصاد الرّوحانيّة أجَلُّ شَأناً و أرفَعُ مَكاناً مِن أصحابِ الأرصاد الجِسمانيّة. فصَدِّقهُم كما تُصَدِّقُهُم في حكايةِ كميّةِ الأجرام وكيفيّاتِ أوضاع الأجسام.

<٢> إيقاظٌ وتنبيهٌ

اعتَبِر بكيفيّةِ اعتبار العلوم الضّروريّة لدى الأنام في جُلّ أحوالِهم مِنَ اليَقَظَةِ و المَنام .

الوصلُ الأوّلُ
في
تبيين عقايد الدّين

و فيه مطلعٌ و مقاصدُ

المَطلَعُ

اتّفق كلِمَةُ الكمَلَةِ مِن العُلماء علىٰ أنّ المقصدَ الأقصىٰ و الغاية القُصوىٰ، الّذي يترتّبُ عليه السّعادةُ العُظمىٰ في الأُخرىٰ وَ الأُولىٰ، إنّما هُوَ مِعرفةُ الآخرةِ و الأولىٰ، و هُما المبدأ و المَعادُ، و اختلفت الأهواءُ و اضطربت الآراءُ فيهما ماهيّةً و إنيّةً. و أنّا أُحَرّرُهُما تحريراً لا تَجِدُ في كلام غَيري إليه سَبيلاً، فأقولُ:

إنّهما يُعتَبران تارةً مَقيساً إلىٰ الكلّ و أُخرىٰ إلى كلّ من الكلّ مُعيّناً نوعاً أو شخصاً، و علىٰ كلّ وجهٍ يعتبرُ بوجهين: أوّلهُما الأوّل و الآخِرُ مُطلقاً. و هُما فيهما ليس إلّا اللّهُ تعالىٰ، ﴿هو الأوّلُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطِنُ﴾. و ثانيهما أوّلُ الأمر وابتداؤهُ في ظهورهِ و تقرّرهِ، و آخِرُهُ انتهاؤهُ في كونهِ و تعيّنهِ.

و لقد رأينا أن نقتصِرَ في هذا المُختصر على الإشارة إلىٰ مبدأ الكلّ و مَعاده بالوجهِ الأوّل أوّلاً، ثمّ إلىٰ مبدأ العالم و الإنسانِ و مَعادهِما بالوجهِ الثاني ثانياً. و نُبَيّنَهُما في الإنسانِ نوعاً و شخصاً.

فلنجعل كلامَنا في هذا مَعقوداً علىٰ أربعةِ مقاصِدَ، يكونُ المقصودُ (۸) من كلّ مقصدٍ منها مقصداً منها. المقصدُ الأوّل في مبدأ الكلّ و معاده بالوجه الأوّل، المقصدُ الثاني في مبدأ العالم بالوجه الثانى و معاده، المقصدُ الثالثُ في مبدأ الإنسانِ و معادهِ نوعاً. المقصدُ الرابع في مبدأ الإنسانِ و معادهِ شخصاً بوجهٍ كلّيّ.

المقصد الأوّل

في

مَبدأ الكلّ بالوجهِ الأوّل

وَ لَقد رَأيتُ أن أُشيرَ إلىٰ ما انعقد عليه اعتِقادي و استقرّ عليه اعتِمادي ، إشارةً مُتضمّنةً لإنارةِ المقاصد و إثارةِ فرائدَ مِنَ الفوائدِ ، فأقولُ :

إنّه هو اللهُ ، سُبحانه، موجودٌ ، واحدٌ ، حيٌّ ، لا قديمَ سِواه ، عالمٌ بذاتهِ و بكلِّ ما عداهُ ، مريدٌ ، قديرٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، بريءٌ عن زعم أربابِ الإلحاد من الحُلول و الاتّحاد ، منزّهٌ عن التغيُّر و الانتقال ، و الحُدوثِ و الزّوال ، ليسَ له الأجزاءُ و الأنحاءُ ، يُبدِءُ الخلقَ و يُعيدُهُم يومَ الجَزاء.

و مِن مخلوقاتهِ الّتي لا تُعدُّ و لا تُحصىٰ ، الملائكةُ و النّاسُ ، و مِنهُم الرّسلُ و الأنبياءُ ، خصّهُم بمزيد الإنعام و الإكرام ، و أعطاهُم الحكمةَ و الكلامَ ، و قدّرَ لهُم و لكلّ ما قدّر عليه مقتضىٰ حكمتهِ و إرادتهِ من الخير و الشّرّ و النّفع و الضّرّ ، و كلُّ ما اقتضاه رضاهُ ، فهو خيرٌ محضٌ ، و لا شرَّ إلّا بالعرضِ.

ثمّ إنّ الله تعالىٰ خلق ، بحكمهِ و حكمتهِ و إرادتهِ و قدرتهِ الأرضَ و السّماء علىٰ ما شاء ، فاعتنىٰ بالأرض و دحاها و استوىٰ إلى السّماء و هي دُخانٌ فسوّاها ، و هي سَقفٌ ، سُقفُها الغَمامُ ، فأنزل به مِنها ، مِن بَحر الرّحمة (٩) و جِبالٍ مِن بَرَد حسَبَ المرام ، المطرَ و الثّلجَ علىٰ ما شاء و مَن شاء من الأنام في الأيّام . ثمّ السّحابُ ، و هو الغَمام ، خلقٌ مِن خلق اللهِ تعالىٰ ، و له ملكٌ موكّلٌ به مِن عند اللهِ ، يَجعلهُ رُكاماً و يَسحَبُهُ غَماماً ، معه مَخاريقُ من النّار، فالرّعدُ صوتهُ و البرقُ برقُها.

و إنّه ـ سبحانه ـ زيّن السّماء الدنيا بِمصابيحَ ، و جعلها رُجُوماً للشّياطين ، و أنّه يُرسِلُ الرّياحَ بأمره، و قدّر الأرضَ بِحكمتهِ و حُكمهِ بقافٍ علىٰ ثَور و حُوتٍ في ماء و هواءٍ علىٰ صَخرةٍ مُعتمدةٍ علىٰ فلكٍ مُعلّق بقدرتهِ.

و للسّماواتِ طَبقاتٌ فيها مَخلوقاتٌ ، وَ الملائكةُ أجسامٌ لطيفةٌ ، شأنُها الطّاعاتُ و مَكانُها السّماواتُ ، ﴿لا يَعْصُونَ اللهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ ، (التحريم ، ۶).

و ربّما ظهر من أفعالِهِ ـ تعالىٰ ـ ما لا مَدخلَ لهُم فيه أصلاً . و مِنهُم النّاموسُ النّازلُ بالوحي و الكتاب إلىٰ أنبيائهِ و أُمنائهِ الذينَ هُم أربابُ الألباب و أصحابُ الكتاب . و يَجِبُ التّصديقُ بِكلّ ما جاء به النّبيُّونَ.

و أمّا الأنبياءُ فهُم الأصدقاءُ المصدّقون ، سِيّما في ما أتَوا به مِن حُدوث أجزاء العالم بالتّمام ، و انحلالِها عن هذا النّظام ، و قِيام يوم القِيام ، و حَشر أجسادِ الأنام و أنّ المُعادَ في المَعادِ هُو بعينهِ أبدانُنا ، لا أبدانٌ مّا . وَ ذلِك قَريبٌ و مُنكِرُهُ في ضَلال بَعيدٍ.

المقصد الثانيّ

<في>

<«مَبدأ العالَمِ بِالوَجهِ الثاني وَ مَعادِهِ>

قد تبيّنَ بما تقرّرَ : إنّ الإلٰهَ ـ تعالىٰ ـ واحِدٌ ، واجِبٌ لذاتهِ ، و سائرُ المَوجوداتِ مُمكنِةٌ ، حادثةٌ ، مُستندةٌ إليهِ. و ليسَ حُدوثُها و صُدورُها منه ـ تعالىٰ ـ دَفعةً (۱۰) واحِدةً ضرورةً ، فإنّه ـ تعالىٰ ـ أحدثَ العالمَ و أجزاءهُ بتدريج و ترتيبٍ ، اقتضاهُ علمُه و إرادتُه ، فخلق أوّلاً السّماواتِ و الأرضَ ، ثمّ دبّر الأمَرمِنها إليها .

وَ ليُعلَم أنّ للعلماء في كيفيّة خلقِهما اختِلافاً . فمِنهُم مَن ذهبَ إلىٰ تقدّم السّماء ، ناظِراً إلىٰ قوله تعالى : ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَـٰهَا ۞ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ۞ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَـٰهَا ۞ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَـٰهَآ﴾ (النازعات ، ۲۷ ـ ۳۰)

و منهم ، مَن حَكمَ بِتَقدُّم الأرض ، مُتَمَسّكاً بقولهِ تعالىٰ : ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، ۲۹).

و قوله : ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَاداً ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۞ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَ بَـٰرَكَ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ۞

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ * فَقَضَـٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَـٰبِيحَ وَحِفْظاً ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ (فصلت ، ٩ ـ ١٢).

و المفسرون قالوا : خَلقُ الأرضِ في يَومَينِ ، و تقديرُ الأقواتِ فيها في يَومَين آخَرين ، فالمجموعُ أربعةُ أيّام ، و خلقُ السّماء في يَومَين آخَرين . فالمجموعُ سِتّةٌ ،كما قال : ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ . (يونس ، ٣).

ثمّ الإمامُ الرّازيُّ و الواحِديُّ و كثيرٌ مِنَ المُفسّرينَ اختاروا المذهبَ، (١١) الأوّل مُتمسّكينَ بِما مرّ ، مُجتنِبينَ عَن دلائل الخَصِم قائلين بأنّ «ثمّ» في قوله تعالىٰ ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (فصلت ، ١١) ليس للترتيب في الخلق ، و أنّها علىٰ جهةِ تعديدِ النّعَم ،كما تقولُ لِغيركَ : «أ لستُ قد أعطيتُك نِعَماً عظيمَةً ، ثمّ رَفعتُ قَدرَك ، ثمّ دَفعتُ عنك خَصمَك» . وَ لعلّ بعضَ ما أخرَتهُ في الذّكر مقدّمٌ في الوقوع . و أيضاً الخلقُ في قوله تعالىٰ : ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة ، ٢٩) بمعنى التّقدير . و فيه نظرٌ .

و صاحبُ الكشّاف و بعضٌ آخَرُ ، اختاروا تقدّمَ الأرض . و لمّا ردّ عليهم : بأنّ قولكُم هذا يُناقِضُ قولَهُ : ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَـٰهَآ﴾ . أجابُوا : بأنّ جِرَم الأرض مُـقدّمٌ خَلقُها علىٰ خَلق السّماء ، و أمّا دَحوُها ، بمعنىٰ بَسطِها ، فمتأخّرٌ.

و يُؤيّدُ ذلك ، ما نقل عن أبي الحسن و الحسين عليهما السلام : «إنّه خلق الأرضَ في موضع بيتِ المَقدِس كهيئةِ الفِهر ، عليها دُخانٌ ملتزقٌ ، ثمّ أصعد الدّخان ، و خلق منه السّماواتِ و أمسَكَ الفِهرَ في موضعهِ و بَسط مِنهُ الأرضَ» . و يُؤيّدُ ذلِك قولُهُ تعالىٰ : ﴿كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَـٰهُمَا﴾ و الفِهرُ: الحَجَرُ مِلأ الكفِّ .

وأُورِدَ عليهِ: أنّ الأرضَ جِسمٌ عظيمٌ يَمتنعُ انفكاكُ خلقها عن تدحيتِها وبسطِها.

و يَرِدُ عليهِ أيضاً : أنّ قولهُ تعالىٰ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة ، ٢٩) يدلُّ علىٰ أنّ خَلقَ الأرضِ جَميعاً و خَلقَ ما فيها مُقدّمٌ علىٰ خلق السّماء، لكن خلقُ الأشياء في الأرض لا يُمكِنُ إلّا إذاكانت موجودةً مبسوطةً .

ثمّ لا يذهبُ عليك : (۱۲) أنّ قول مَن قال : «خلقُ السّماء مقدّمٌ، لكونها ألطفَ و أشرفَ و تسويتُها متأخّرٌ» مُزيّفٌ بقولهِ تعالىٰ : ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ ٱلسَّمَآءُ﴾ (النازعات، ۲۷) علىٰ ما نقلنا. اللّهُمّ إلّا أن يُقال : اللّازمُ من الآية تقدّمُ التّسوية مُطلقاً و المُتأخّرُ تَسويتُها سَبعاً . و يُحتَملُ أن يَكونَ لها تَسويةٌ أخرىٰ غيرُ هذا .

لكنّ الحق عِندي : أنّ خلقَ الأرض علىٰ عِظَمِها و بسطِها و تقدير الأقواتِ فيها مُقدّمٌ علىٰ خَلق السّماء وَ تَسويتِها سَبعاً، و دَحوها، لا بالمعنى الّذي قرّر و نُسِبَ إلىٰ صاحبِ الكشّاف، بل بِالمعنى الّذي قرّرناهُ في رسالتِنا المعمولةِ لذلك .

و زَعَمَ المتكلّمونَ: أنّ الله، تعالىٰ، خَلَقَ الأجزاء الّتى لا تتجزّىٰ، فكانت مُظلِمَةً عديمةَ النّور، ثمّ ركّبها و جعلها سَماواتٍ و كـواكِبَ و شَمساً و قَمَراً، فأحدثَ الضّوء فيها، و جَعَلَها مُستنيرةً، فصحّت تَسميةُ تِلك الأجزاء قبل استِنارتِها بالدُّخانِ، إذ لا نَعنِى بالدُّخانِ إلّا أجزاءً مُتفرّقةً عَديمَةَ النّور . و لا يذهبُ عليك فسادُ زعمِهم و بُطلانُه من وجوهٍ .

<علاماتُ و أشراط يوم القيامة>

اعلم أنّ الله ـ تعالىٰ ـ قضىٰ لبقاء هذا العالم أجَلاً مُسَمّىٰ، فإذا انقضىٰ و قَرُبَ قِيامُ القِيامَةِ الكبرى قام قبلهُ، و عندَه أشراطٌ و عَلاماتُ و أماراتٌ . فمِنها الدّخانُ، و الدّجّالُ، و خروجُ يأجوجَ و مأجوجَ، و الدّابّة، و هي الجَسّاسة، و وقوعُ الخَسفاتِ الثلاثِ الّتي أحدُها بِالمَشرق و ثانيها بالمغربِ و ثالثها بجزيرةِ العرب، (۱۳) و طلوعُ الشّمس مِنَ المغربِ، و نزولُ عيسىٰ، و ظهورُ المهديّ، و النّفختان في الصّور .

اعلم أنّ أماراتِ القيامةِ و حالاتِها و أحوالَها و علاماتِها متكثّرةٌ مَتعدّدةٌ مَعدودةٌ مَعلومةٌ مِنَ الآياتِ و الآثار مَسطورةٌ في السُّنَن و الأخبار، إلّا أنّه لا نصَّ علىٰ كيفيّةِ التّرتيبِ بينَها.

و الّذي انتهىٰ نَظري : أنّهُ عِندَ آخِرِ الدُّنيا تكونُ النّفخةُ الأولىٰ، ثمّ الثّانيةُ علىٰ رأس أربعينَ بعدَها. و فيما بينهُما الزّلازلُ و إخراجُ الأثقال و مدُّ الأرض و دكُّ

الجِبال ، و صَيرورتُها كالعِهن المَنفوش و الهَباء ، وكذا تسجيرُ البحار و تنسيفُها و تفجيرُها ، وطيُّ السّماء و شَقّها و تَفطيرُها ، و تغييرُ الشّمس و تكويرُها و انتثارُ النّجوم و تكديرُها و تغيّرُ الأرجاء ، و تبدّلُ الأرض و السّماء. وعند الثّانية ، تكونُ الرّادفةُ المُوجِبَةُ لإخراج الموتىٰ و بَعثرةِ القبور و تزويج النّفوس .

و بعدَ هذا يتحقّقُ الاجتماعُ في المَحشر حَيثُ أراد الله تعالى ، و عِندَها يكونُ حَشرُ الوحوش و تعطيلُ العِشار و إزلافُ الجنّة و تسعيرُ النّار و فتحُ أبوابِ السماء ، و هي غيرُ ماكانت في الدّنيا.

و عندَكمال الاجتماع في المَحشر يكونُ برقُ البصر و خسفُ القمر ، و جَمعُ الشّمس و القَمَر ، و سؤالُ الموءودة و نزولُ الملك ، و نشرُ الصّحف ، و الحِسابُ، و وزنُ الأعمال.

و ذلك أنّه إذاكمل الاجتماعُ و حصل الوقوفُ في الموقفِ يَتحقّقُ أوّلاً نزولُ الملائكة ، ثمّ الوقوفُ و العرضُ، ثمّ نشرُ الصحف، ثمّ الحساب ، ثمّ السُّؤالُ ، ثمّ الميزانُ ، و شهادةُ الشّواهد من الجوارح و غيرها ، (١٤) ثمّ المرورُ على الصّراط ، و الوصولُ إلى الجَنّة أو السّقوطُ في النّار ، ثمّ أراد اللهُ الخروجَ منها بشفاعةٍ أو غيرِها . و الشّفاعةُ كما تكونُ بعدَ السّقوط في النّار تكونُ قبلهُ ، و لنبيّنا خاصّةً شَفاعةٌ أخرىٰ هى الشّفاعةُ بفصل القضاء . ولهذا مزيدُ تفصيل تجدُها في «**السُّنَن السّنيّة**» .

المقصدُ الثّالثُ

في

مَبدأ الإنسانِ ومَعادِهِ نَوعاً

و ذلك يتبيّنُ عند تبيُّن كيفيّة حُدُوثِ العالم بأجزائها الّتي منها النّشرُ و النّظرُ في مَعادِهِ و حالِه في مآله عِندَ المَحشَر . و لقد فصّلنا هذا في «**السُّنَن السَّنيّة**» و قد أشَرنا إلى شيء منها في المقصدِ السابق.

المقصدُ الرّابعُ

في

<مَبدأ الإنسان ومَعادهِ شَخصاً بوجهٍ كلّيّ>

اعلم إنّ الله تعالى خلق كلّاً من آدمَ و أولادهِ، في سَبع درجاتٍ، علىٰ ما اقتضاه حكمُه و حِكمتُهُ حسبَ ما أشار إليه في مواضَع من كتابهِ الكريم.

أمّا آدمُ، فخلقهُ مِن تُراب، ثمّ مِن طِين، ثمّ مِن حَمَاء مسنون، ثمّ مِن طِينٍ لازِبٍ، ثمّ مِن صَلصلالٍ كالفَخّار، ثمّ الاستواء و نَفخ الرُّوح.

و أمّا أولادُهُ، فلكلّ أيضاً سَبعُ دَرَجاتٍ، علىٰ ما ورد في التّنزيل، حيثُ قال:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰماً فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقاً ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون، ۱۲ ـ ۱۴)

و أمّا مَعادُ كلّ شَخصٍ فَبحسبِ عقائدِه و أعمالِه. و تفصيلُه مِمّا لا يخفىٰ علىٰ أولى النّهىٰ.

۱ـ كتابخانۀ مجلس شوراى اسلامى، مجموعۀ ۵۰۷.

۲ـ تمّت الرّسالةُ الشّريفةُ علىٰ يد الفقير الجاني صفيّ الدّين الكرمانيّ، في ثالث عشرين شهر جمادي الثانيّ، ۹۴۹، ببلدة اصفهان، حماها اللهُ عن طوارقِ الحدثانِ. قابلتُ مع نسخةٍ سقيمةٍ. مأخذ: كتابخانۀ وزيرى يزد، ش ۳۵۷.

۳ـ و در مجموعۀ خطى مركز احياء ميراث اسلامى، فيلم، ش ۹۴۴، چنين است: «تمّت الرّسالة هذه في صبح يوم الاثنين ۲۷ شهر شوّال، ختم بالسّعادة و الإقبال سنة ۹۴۸، بخطّ العبد يونس النظاميّ.»

مصنّفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۴)

مرآة الحقائق و مجلی الدقائق

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

<مقدمة>

يا غياثَ المستغيثين ، نَوِّرْنا بِأنوارك و كمّلنا بمعرفةِ أسرارك و اجعَل لنا جَناحاً نطيرُ به إلىٰ جِوارك و نَجاحاً نَصِلُ بهِ إلىٰ عزيز دارك . قصّر أنظارَنا إلىٰ مُعاينة نور جَمالك دونَ مشاهدة آلائك ، و أرسِل علىٰ نُفُوسِنا شارقَ نُورك و ضِيائك ، نَوّر ضمائرنا بأنوار الهداية و أجلِ مَرايا بَصائرنا بالأشعّةِ اللّامعةِ من مَشارق العِناية .

صَلّ و سَلّم علىٰ صاحبِ الوحي و الرّسالةَ، المُستحقّ مِن طِينة الفصاحة و البسّالة، نبيّك الّذي ألزمتَ ربقةَ دينهِ الرّقابَ، و قرنتَ بطاعتِه و معصيتِه الثّوابَ و العقابَ. لو اقتُبِسَ نُورُ الشّمس من رأيهِ لما هجم عليه الظّلامُ ، و ظهرَ على الأنام وقائعُ ما لم يوجد بعدُ مِن الأيّام . ألحِق بِه في الصّلاة عليه آلَهُ و أصحابه الّذينَ جَعلوا العالمَ الظّلمانيّ بنور الكشفِ الرّوحانيّ كالنّار ضِياءً و الماء صفاءً .

و بعدُ ، فيقول أقلُّ الخليقةِ ، بل اللّا شيءُ في الحقيقة ، غياثٌ المشهورُ بمنصور بن محمّد الحسينيّ ، أحسن اللهُ أحوالَهُ و حَصّل آمالَهُ : هذا ما يَحضُرُنا الآنَ بِالبرهانِ مِن المطالبِ البهيّة الكشفيّة و المقاصدِ العليّة الإلٰهيّة . حَرّرتُها بِحُكم اقتراحِكم ، أيُّها الإخوانُ ـ أوصلكمُ اللهُ ، تعالى ، معارجَ الكشفِ و العيانِ ، و نَجّاكُم عَن النّزول في مَهاوى الظّنون و الحِسبان ـ و وَسَمتُها بِمِرآة الحقائق و مَجلى الدّقائق.

و خدمتُ بها مَن استمرّ من عَزمِها السّماء و استقرّ مِن حزمِها الغبراء ، شَهِدَ مَعاركَ الخُصُوم بأصحاب كالنّجوم فأراهُم الكواكبَ نهاراً و أغشى البِيضَ

الرّقاقَ مطاردَ ضوئها الآفاق، حاملينَ من القِسيّ و السّلب أهلّةً و أقماراً قسية غِلاظٍ شِداد، قاسية القلوب، حافية الطّباع، فوكّل بِقبضِ الأرواح رُسُلاً أُولى أجنحةٍ مَثنىٰ و ثُلاثَ وَ رُباع، المرّيخُ مِن جَمَراتِ بأسهِ شُعلةٌ تتقدُ، و مِن سطواتِ كوكبتهِ الأرضُ تَرجُفُ و السّماء ترتعدُ، صَوارمِهُ شهبٌ ترجُمٌ الشّياطينَ يومَ اللّقاء و سِهامُهُ ذواتُ تُندرَ تُخيفُ العِدىٰ عَندَ طلوعها مِن بُرج القوس يومَ الوغا.

يُشرِقُ نَصلُه في ظلماتِ قلوب الكفار إشراقَ حمرة النّار في سواد الرّماد، و يُنبِئُهُم اشتعالُ جمراتِ بأسه بما لهم من العذابِ في المعاد يوم التّناد، سيفهُ ماءٌ و للكفّار شياطينُ من النّار، كفّهُ سَحابٌ يُنشأ عنه الصّاعقةُ على العُدوان و أمطارُ الامتنان علىٰ أرباب الإحسان، لشدّة مهابتهِ ينحلّ زمامُ قطار كتائب الأيّام، و لنيل عنايته عسىٰ أن يعود ما مضىٰ من الدّهور و الأعوام، السّلطان ابن السّلطان، غياث السّلطنة و الدّنيا و الدّين، أبو المظفر بهادر خان.

اللّهُمّ اجعلهُ بنيل مآربهِ مسروراً و اُمراءهُ و أعوانهُ مَنصوراً في فتح الأرجاء و نصب اللّواء، و اجعلهُم فائزين بمقارنة النّصر و الظّفر عند مقابلة الأعداء، هم الّذين يرونَ لدفع عداة الدّين دمَ الغليل شفاء العليل لا الماء القراح، و يتعاطونَ لتنشيط النّفوس أقحافَ الرّؤوس لا الأقداحَ.

ثمّ إنّي أوردتُ في هذا الكتابِ كثيراً من فوائد القوم، و في خلالها زوائد توحّدتُ باستخراجها و تفرّدتُ باستنباطها، فأيّها الطالبُ عظائم المطالب، دع أضغاثَ الاحلام، فإنّ روحَ الصّباح قد دبّت في جسم الظّلام و بثّت البرء في أثناء السّقام و ألقى الضّوء مراسيه في البحر الأخضر من الغياهب، و حديقة الخضراء أثمرت أزهارها ونجومها الثواقب، وأضاءت الشّهبُ أوضاح النّهار كالماء تنسابُ خلال الأزهار، رقّ حواشي السّحر و هبّ النّسيم على الزّهر و أشرقت الأرضُ بنور ربّها و تبسمّت رويحات الفجر عن مهبّها لبثّ داعية الطرب و انقشعت عنها ضباباتُ الكرب فانتهز من الرّياض نزهةً تتخلّصُ بالتّفرّج عن مكابدة الهموم برهةً، و ها أنا أجلوها عليك في مجالس أسرار بلعمات أنوار، يتحامىٰ إشراقه تحامىَ الشّمس ناظر الخُفّاش و ينقدحُ من لمعاته نارٌ يتهافتُ فيه العدوُّ كالفراش.

المجلى الأوّل

<تجلّى نور الحق فخلق الموجودات>

<١> نور شرقيّ

إذا تجلّىٰ نورٌ فالخبيرُ البصيرُ يرىٰ بالنظر والنّظرُ نثر أنواراً ظهر في كلّ ما ظهر ، هو نورٌ لذاته و لغيره من مُنوّراتِه ، فبدء أنّه يراهُ . وهو الّذي يراهُ في كلّ ماسوى الله ، نور السّماوات والأرض ، فالبادي في بادي نظره يراهُ من وراء حجاب كأنّه نورُ مصباح يُرىٰ بزجاجة في مشكوٰة، و بزيادة النّظر و تُبصّر في المرآىٰ ينكشف الغطاء أي الزّجاجة منوّراً كأنّها كوكبٌ دريّ ينوّر بنور شجرة مباركة ذات فيض و بركة إلٰهيّة كأنّها ينوّرُ و يتنوّرُ بنفسها ، إلّا أنّ هذه إشراقُ نور مُنوّرها ، نوّرها بأنواره و جعلها بتضاعفِ الأنوار مَظهراً و مُظهِراً للأسرار ، و لا نورَ إلّا النّورُ الأوّل ، و هو الظّاهرُ في كلّ مظهر . فهذا ما يُرىٰ أوّلاً في مرآة الحقائق ، و يُرىٰ آخراً ببدائع من الدّقايق .

<٢> ظلّ غربيّ

الجسمانيّاتُ لا تكون علّةً إلّا لما يكونُ لمادّتهِ نسبةٌ وضعيّةٌ إليها ، و الحكمُ بذلك بديهيٌّ ، مشهورٌ عند الجمهور ، معدودٌ من التّجربيّات ، مأخوذٌ في براهين اليقنيّات ، و إليهِ أُشير بقولهم : الجسمُ و الجسمانيُّ لا يؤثّر إلّا بمشاركة الوضع .

<٣> تبصرةٌ

لتلك النّسبة الوضعيّة في كلّ جسمانيّ بماله من الخصوصيّة خصوصيّةٌ و للتّعبير تفصيلٌ فيه تطويلٌ . و مَن عرف نفسَه شاعراً بكيفيّة التّأثير و التّأثر لم يتأثّر من الكلمات الّتي فيها مشبّهات لاشتباهات و التباسات و أمّا المشهورُ لدي الجمهور من الدّليل فهو العليل ، واللهُ يُحقّ الحقّ بكلماتهِ و يهدي السّبيلَ.

<۴> نور قمريّ

الواحدُ البسيطُ من جهة واحدة لايكون علةً إلّا لواحد بسيط ، وإلّا لاختلف المقتضىٰ فاختلف الاِقتضاء ، فيَكثر المقتضى ، وذلك خلافُ ما فرضنا ، و بمثل ذلك لا يكونُ فاعلاً و قابلاً ، و بالجملة لا يكونُ مظهراً للوازمَ مختلفة لاِستلزام جهات متكثّرة.

<۵> ظلّ غربيّ

الأُمورُ المتلازمةُ يجبُ أن يكونَ بعضُها علّةً مُوجِبةً لبعض آخر أو يكونَ معلولةً لِعلل مُوجِبَةٍ مُتلازمة أو لعلّةٍ واحدة ؛ فإنا نعلمُ بديهةً أنّ الأمورَ الّتي لا يكونُ بينَها علاقةُ العليّة و المعلوليّة بوسط أو بغير وسط يجوزُ وجودُ بعضِها بدونِ بعض .

<۶> نور شرقيّ

العلّةُ الكافيةُ في حصول أحدِ المعلولات يجبُ أن تكون علّةً مُوجِبَةً لواحِدة معيّنة منها دونَ غيرها ، و إلّا يلزمُ ما يلزمُ علىٰ ما سيأتي فيما سيأتي . و بذلك يظهرُ أنّ لزومَ أحدِ الأمور بشيء يستلزمهُ لزومُ معيّن منها له ، غايتُه أن يكونَ اللّازمُ في كلّ وقت أو بكلّ شرط شيئاً مُعيّناً آخَر .

<۷> اشراق شمسيّ

يمتنعُ التّلازمُ بينَ الموجوداتِ الواجبة بالذّات ، فإنّ التّلازمَ امتناعُ وجودِ أحدِهما بدون الآخَر حتّىٰ يكونَ المحلُّ لازماً من الانفكاك ، بحيثُ لو فرض كلاهما معدوماً لم يلزم هذا المُحالُ ، لا مجرّد وجوب المعيّة في الوجود ، و ليست الأمورُ الواجبةُ بالذّات كذلك بالبديهة ، و أيضاً لو كان بينَ الواجبين لزومٌ لزم اجتماعُ الوجودين معاً ، والملازمة كبطلان اللّازم مبيّنٌ بيّنٌ جدّاً .

<۸> نورُ شرقيٌّ

ثأثيرُ الأجسام و الجسمانيّات بمشاركة الوضع ، و قد مرّ أنّ الحكمَ بذلك مأخوذٌ من التّجارب . و كأنّه أُشير إليهِ في الكتابِ الإلٰهيّ حكايةٌ عن الخليل ؑ ، حيث قال :

إنّي ﴿لَا أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ﴾ ، فإنّه ، علىٰ نبيّنا و عليه الصّلاة و السّلام ، من تكـرّر مشـاهدة توقّفِ تأثير الأجسام على الوضع تحدّسَ أن مُقيّمَ العالم و مُنوّرَهُ بنور الوجود ليس بجسم و لا جسمانيّ ، فقال : ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفاً﴾

ثمّ لمّا تأمّل في أجسام العالم من السّماوات و الأرض و عَلِمَ ما بـينَهُما مـن التّلازم ، و أنّ الأُمورَ المتلازمةَ يجبُ أن يكونَ بعضُها علّةً لبعض آخَر و مستندةً إلىٰ علّة واحدة أو علل متلازمة ، قال : ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ ،

و كأنّ قولَهُ تعالىٰ : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ناظرٌ إلىٰ ما ذكرناه أيـضاً ، لا إلىٰ ما فسّره المفسّرون و المتكلّمون ، من أنّه لو كان فيهما آلِهَةٌ لوقـع بـينهُما عربدةٌ و نزاعٌ ، فإنّه خطابيٌّ جدّاً ،كما لا يخفىٰ.

<٩> إشراقٌ وتبصرةٌ

الواحد البسيط من جميع الجهات لا يختلف فـيه الحـيثيّات و الاعـتبارات إلّا بعد تحقّق الكثرات .

<١٠> إشراقٌ لامعٌ

من بعض السّمعيّات يجبُ تجرّدُ العلّة الأولىٰ، و إلّا لما صحّ كونُها علّةً للأجسام و الهيولىٰ ؛ و كذا المعلول الأوّل، فإنّه بما مرّ يمتنعُ كونُه جسماً أو جسمانيّاً أو نفساً فلكيّاً أو إنسانيّاً ، و يستنيرُ كلُّ ذلك بما مرّ من الأنوار القمريّة و الأظلال الغربيّة .

<١١> أنوار قمريّةٌ فيها إشراقات شمسيّة

افتقارُ كلّ ممكن إلىٰ علّة يدلُّ علىٰ وجود واجب لذاته موجود بذاته ، يكونُ وجودهُ كوجوبيّة نفس ذاته ؛ ثمّ وجوبُه إن كان كافياً في كونه هذا لم يكن إلّا هذا ، فلم يتكثّر ، و إن لم يكن كان هذا لسّببٍ ، فلم يكن واجباً ، فوجوبُه و هو ذاتُه يدلُّ علىٰ وحدته ، «شَهِدَ اللهُ أنّهُ لا إلٰهَ إلّا هُوَ .» .

<١٢> إشراقات شمسيّة

استحالةُ الخلأ و امتناعُ خلوّ الجهة عمّا يُحدّدُها يدلُّ على التّلازم بـين الأرض

و السّماء، و امتناعُ قيام العرض بذاته و خلوّ الجواهر عن الأعراض يُوجِبُ تلازمَهُما، و قد دريتَ حال المتلازمين من وجوب العليّة بينهما أو استنادهما إلىٰ غيرهما. فالمؤثّرُ في عالمِنا هذا لا يكونُ إلّا واحداً. قال الله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

<۱۳> إنارةُ نور قمريّ

أوّلُ صادر عنه، تعالىٰ، واحدٌ مستقلّ الوجود و التّأثير، و غيرُ العقل لايكون كذلك، لانتفاء الوحدة في الجسم، والتّأثير في الهيولىٰ، واستقلال التّأثير في الصّورة و النّفس؛ فإنّ النفسَ جسمانيٌّ فعلاً و إن كان مجرّداً ذاتاً، و الوجود في العرض.

<۱۴> ظلٌّ غربيٌّ

اختلافُ حركاتِ السّماوات البسيطة المتشابهة يجبُ أن يكونَ لاختلافٍ في معشوقاتها، و إلّا لزم في تخصيص السّرعة و البطؤ ترجيحٌ بلا مُرجّح. ولي في ذلك تأمّلٌ.

<۱۵> نورٌ قمريٌّ

امتناعُ استناد بعض الأجسام إلىٰ بعض، و وجوبُ تناهي تأثير القوى الجسمانيّة، و اختلافُ معشوقات مُحرّكات السّماوات يدلُّ علىٰ تكثّر العقول حسبَ تكثّر تلك الحركات المتكثّرة بتكثّر الكواكب و الأفلاك، و يزيدُ عليها بواحد مُدبّر العنصريّات. و المذهبُ المنصورُ أنّه لا جزمَ بكيفيّة الصّدور.

<۱۶> إشراقٌ شمسيٌّ في نور قمريّ

تبيّن بما تقرّر أنّ حركاتِ الأفلاك لنيل اُمور قُدسيّة و أنّها مع دوام وصالها و شدّةِ اتّصالها محترقةٌ بألَم الفراق، في قلبها نيرانُ الأشواق. اعتبر طلوعَ لوامعِها في العشق، فإنّها مدامعُ في سواد الحُدَق، و انظر إلى اصفرار وجوهِها و احمرارها بدم عينِها أوانَ الشّفق. وذلك، مع أنّه خياليّ شعريّ، ستر فيه سرٌّ إلٰهيٌّ بعدَ ذلك لعنوان آخر.

المجلى الثاني

<الأفلاك والعناصر>

<١> أنوارٌ قمريةٌ

الأفلاكُ تسعةٌ ، و الكواكبُ السّيّارةُ سبعةٌ ،كلّ في فلك ، و الثّابتةُ كثيرةٌ كلّها في الثّامن ، و المرصودُ منها ألفٌ و اثنان و عشرون . و العناصرُ أربعةٌ ، اثنان منها خارجان عن الشكل الطبيعيّ . و مقعّر النّار كحدب الهواء كريٌّ على الرّأي الأصحّ ، و هو كونهُ عنصراً برأسه ، إذ كلُّ بسيط يقتضي بطبعه أن يكونَ كرةً ؛ فالإناء المملوُّ ماءً و هو أقربُ إلى المركز ، يحوي ماء أكثر ممّا يحويه و هو أبعدُ .

<٢> إشراقاتٌ شمسيّةٌ

ليس في المرصودة ـ والمرصودةُ غيرُ محصورةٍ فيما حسبوه و حصروه ، بل غيرُ ما تصوّروه وصوّروه من الصّور ـ صورٌ صوّرتَها فيما صوّرتَها ، و الباقي كالشّهب مشتعلة في الجوّ من النّار كالمصباح . فاعرف ذلك و اتلُ قولهُ تعالىٰ :

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَـٰبِيحَ وَجَعَلْنَـٰهَا رُجُوماً لِّلشَّيَـٰطِينِ﴾

ثمّ انقلابُ الهواء إلى النّار مع طول المجاورة و اختلافُ الحركة يقتضي إهليلجيةً مقعّرةً ، سواء كان عنصراً برأسه أو لم يكن . ثمّ طباعُ القِطَع المنفصلة من البساط يقتضي كونَها كرّاتٍ تامّةً لا قِطعاً منها على ما يُشاهدُ من قطرات الماء المُنبثّة في الهواء . فلعلّ الأمَر علىٰ خلاف ما أثبتوه و بنوا الكلامَ عليه و بيّنوه .

<٣> أظلالٌ غربيّةٌ

العناصرُ أربعة مشتركة في الهيولىٰ ، و لكلّ منها بل لكلّ جسم حَيّزٌ ، و قد يكونُ ذلك مكاناً و قد يكونُ وضعاً فقط . و المكانُ عن السّطح و هيوليات الأفلاك مختلفة،وعدمُ الفصل يدلّ علىٰ انحصارها في تسعة ،

ومحيطُ الكلّ محدّدُ الجهات، و الزّمانُ مقدارُ حركته، و هي غيرُ قابلة للخرق و الفساد و التّخلخل و التّكاثف و النّموّ و الذّبول، لوجوب وجود مبدأ ميل مستدير فيها و امتناع اجتماعهِ مع الميل المستقيم. و لنا في ذلك تدقيقاتٌ و تحقيقاتٌ لا يسع المقامُ إيرادَها.

و المشهورُ أنّ هيولىٰ العناصر بواسطة القُرب و البُعد من الفلك استعدّت لأربع صور أو واحد و اثنين أو ثلاثة؛ ثمّ بسبب حركات الأفلاك اختلطت و امتزجت و فسدت. و لا يخفىٰ فسادُ ذلك، لما ثبت، من أنّ كلّ ما ثبت قِدمُه امتنع عدمهُ، فإنّه يوجبُ امتناعَ الفساد و الامتزاج و يستلزُم الحدوثَ الزّمانيّ في نوع الحادثات.

<۴> أنوارٌ شرقيّةٌ

عدمُ الفصل يدلّ علىٰ وحدة هيوليات الأفلاك و نفسها. فالمذهبُ المنصورُ: أنّ الأفلاك الجزئيّة في ثخن فلك عظيم مُماسّ بمُقعّر كرة النّار، و هو مُحدّدُ الجهات المستقيمة من الحركات، و هو الملّقبُ بالسماء. و حينئذٍ لا يحتاجُ في تتميم دلائل استدارة السّماء و كثير من احكامها إلى التّكلّفات المشهورة المذكورة في كتب القوم. و عندي أنّ مكان كلّ هو الجسمُ المحيطُ به بما هو مُحيطٌ به، و يمتنعُ قِدمُ شيء من صور العنصريّات بشخصها، و يجبُ قدحُها بنوعها، و يجوزُ أن يكونَ بعضُها مُعِدّاً لحدوثِ بعض لا إلىٰ غير النّهاية، بل يجبُ الانتهاء إلىٰ حادث بوضع فلكيّ. و هذا حكمُ جميع العنصريات من البسائط و المركّبات.

<۵> تبصرةٌ

المذهبُ المنصورُ أنّ الشُّهُبَ و ما يَشبهُها مصابيحُ جُعِلَت رُجُوماً للشياطين، فإنّ الله، تعالىٰ، زيّن السّماء الدّنيا بمصابيح و جعلها رُجُوماً للشياطين، علىٰ ما ورد في التّنزيل، هكذا حقّق المقال ودع ما قيل أو يقال، و ارم الشّهب الّتي هى الشُّبه المشوّشة الواردة من شياطين الخيال و اُولي وساوسِ القيل و القال بالمصابيح المشتعلةِ بالأنوار الإلٰهيّة الّتي تُزيّنُ السّماء سمائك بها.

<٦> تنبيهٌ

هيولياتُ الأفلاك و العناصر متغايرةٌ، و إلّا صحّ الفسادُ عليها.

<٧> تذكرةٌ

قد تحقّق وجودُ أجسامٍ مختلفةٍ محيطةٍ بعضُها ببعض.

<٨> تتميمٌ

الحاوي منها ليس علّةً للمحويّ، و إلّا لامتنع الخلأُ، و المحويّ لضعفه و صغره و تجدّده بالحاوي، لا يوجد حاوية فموجدُهما مجرّد، فقد تجلّىٰ في هذا المجلىٰ النورُ العقليُّ مرّةً أخرىٰ.

المجلى الثالث

<الأفلاك، الشّمس والقمر، الكواكب>

<١> أظلالٌ غربيّةٌ

الأفلاكُ الكلّيّةُ تسعةٌ، سبعةٌ منها منسوبةٌ إلى السيّارات مشتملةٌ علىٰ أفلاك جزئيّة تداوير و خارجة المركز. للشّمس خارجٌ و تدويرٌ، و للقمر جوزهرٌ و مائلٌ و خارجٌ و تدريرٌ، و للعطارد تدويرٌ و حاملٌ و مديرٌ، و للزّهرة و الثّلاثة الباقية حاملٌ و تدويرٌ. والمجموعُ خمسةٌ و عشرون، علىٰ ما ذهب إليه الأكثرون.

و زاد عليه أفضلُ المحقّقين من المتأخّرين، لحلّ الإشكالات الواردة عليها، أفلاكاً أُخَرَ، مثل الصّغيرةِ والكبيرةِ والحافظِ، فإنّها تداويرُ واقعةٌ بعضُها في ثِخن بعض.

مركزُ الحافظ مركزُ التّدوير، و هي محيطة به واقعة في ثِخن الصّغيرة الواقعة في ثخن الكبيرة الواقعة في ثِخن الحامل. و اعتبر قطرَ الصّغيرة مثلَ ما بينَ مركزي الحائل و المائل في الهيئة المشهورة، و قطرُ الكبيرة ضِعفُ ذلك منطبقاً أحدُ طرفيه علىٰ طرف من قطر الصّغيرة.

و يُفرَضُ الحافظ بأيّ قدر يتفق في وضع يشترك بين مُحدّبيها و مُحدّبي الصّغيرة و الكبيرة فقط، منطبقة علىٰ نقطة الذّرّة هي مُحدّب الحامل، لم يعرض حركةَ التّدوير علىٰ ما عليه في الهيئة المشهورة، علىٰ حركتي الحافظ و الكبيرة مساوية لحركة الحامل، و حركةُ الصّغيرة ضعفُ ذلك في خلاف جهتها.

<۲> تذكرةٌ

حركاتُ الحوامل في الخمس المتحيّرة و القمر متشابهةٌ حولَ نقطة مغايرة لمراكزها، والحضيضاتُ من أقطار تداوير تلك الخمسة لا تثبتُ في سطوح حواملها، و تلك الأبعاد الوسطىٰ في السّفلين، و مدارُ مركز التّدوير فيهما مقاطعُ لمنطقة المُمثّل تقاطعاً غير ثابت.

و بهذه علىٰ ما هو المشهورُ عند الجمهور الإشكالاتُ بعيد عشر، و ينحلّ بأصل الكبيرة علىٰ ما أشير إليه خمسة، و يبقى أحد عشر.

<۳> إشراقاتٌ شمسيّةٌ

يمكنُ أن يُفرَضَ بدلَ أكثر الجوارح تداوير أو بالعكس حتّىٰ يكون لكلّ من العلويّة مُمثّلٌ و خارجان أو تدويران، و قس عليه السّفليّين. و لا يتوهّمُ امتناعُ ذلك فيهما، حيث لا يبعدان عن الشّمس كثيراً. و لا يحصلُ بينهُما و بينها جميعُ الاتّصالات، فإنّ حركةَ الوسط علىٰ أصل الخارج إنّما يُفرضُ على القول بمقدار حركة الاِختلاف، فبمقدارما يبعد الخارجُ مركز الكواكب عن وسط الشّمس إلىٰ خلاف التّوالي يردّهُ حامل الخارج بحركته على التّوالي.

و لا يبقى البعدُ بينَ مركز الكواكب وُسط الشّمس إلّا بمقدار التّعديان، كما في أصل التداوير؛ فإنّ مقدار التّعديل على الأصلين واحد.

و لقد فصّلنا كلّ ذلك في بعض التّعليقات مع حلّ الإشكالات الّتي استصعبوها علىٰ أنّ إراديّة الحركات تدفعُ كثيراً من الشّبهات، علىٰ ما ذكر في كتاب المعارج.

<۴> نورٌ شرقيٌّ

يمكنُ أن يُتصوّرَ أفلاك القمر علىٰ وجهٍ آخَر غيرِ ما زُبِرَ في الزُّبُر : و هو أن يُفرَضَ حركةُ المائل إلى التوالي كلّ يوم بقدر حركة العرض ليوم و هي لح لح يه م حتىٰ إذا ردّه الجوزهرُ إلىٰ خلاف التّوالي قدرَ حركته في يوم ، و هي تا ح لى ما يبقىٰ حركة الطّول ليوم و هي يح لى لد بط متشابهة حول مركز العالم و إذا نقص منها حركة الشمس ليوم، و هي هابط ح لر، يبقىٰ قوسُ البُعد ، و هي قوسٌ من البروج ، هي فضل حركة الطول ليوم علىٰ حركة الشمس ليوم ، و هي نب لا الرالب.

و يفرض في ثخن المائل الكبيرة و الصّغيرة و الحافظة و تدوير القمر علىٰ أن يكون بُعدُ مركز التّدوير عن مركز الصّغيرة نصفَ ما بين المركزين ، و ابعدُ مركز الصّغيرة عن مركز الكبيرة مثله أيضاً ، و علىٰ أن يكونَ حركةُ الكبيرة في النّصف الأعلىٰ إلى التّوالي ومُساوية لسبق القمر ، وكذا حركة الحافظة و حركةُ الصّغيرة ضِعفُ حركة الكبيرة في خلاف جهتها .

و علىٰ هذا، إذا فرضنا الرّأسَ و مركزَ التّدوير و الشّمس في أوّل الحمل ، مثلاً، ثمّ فرضناها متحرّكةً بما لها من الحركات .

فإذا بَعُدَ مركزُ التّدوير عن الشّمس بحركة السّبق ربعَ دائرة، و الصّغيرة نصفاً، و حل مركز الصّغيرة إلى الطّرف الآخَر من قطر منطقة الكبير، و يكونُ مركزُ التّدوير في أقرب بُعد مركز العالم، وكان في الأوّل في أبعد بُعد منه: يكونُ الفصلُ بينها بقدر قطر منطقة الكبيرة المساوي نصفَ ما بينَ المركزين.

و إذا بَعُدَ مركزُ التّدوير عن الشّمس ربعاً آخَرَ يكون الكبيرةُ قد تحرّكت نصفَ دورة، و الصّغيرةُ دورةً وصلت مركز التّدوير إلى الطّرف الأوّل من قطر منطقة الكبيرة، و يكونُ في أبعد بُعد من مركز العالم.

فعلىٰ هذا يكونُ المركزُ في الإجماع و الاستقبال الوسطين في الأوج و في التّربيعين في الحضيض، و باقى أمور القمر يتمّ بهذه الأفلاك أيضاً.

<۵> تنبيهٌ

حركاتُ السّماوات غير متناهية، فهي مستمرّة من أُمور مجرّدة، فإنّ الجسمانيّات متناهية من تأثير أو تأثّر، و إلّا لزم تساوي الكلّ فيما تعدىٰ عليه لجزئه. لكن نقصان جزء القوّة عن كلّه في كلّ ما يقوى عليه ضروريّ. هذا غايةُ ما تقدر عندهم و توضيحه. ولي فيه أبحاثٌ، منها أنّه منقوضٌ بالهيولى.

<۶> نورٌ شرقيٌّ يستنيرُ به هذه الظّلمةُ

و إذا أثرّت أو تأثّرت من حيث هي متعدّد و بمشاركة القدر لزم التّناهي ضرورةً، و إذا تقدّم التأثّرُ على التّقدير، كما للهيولىٰ، فلا.

<۷> تكملةٌ

تأثيرُ الجسمانيّات بمشاركة القدر بديهيّة حاصلة من التّجربة، كما مرّ في الموضع. و لذلك كلّما كان الجسمُ أعظمَ كان تأثيرهُ أقوىٰ و أكثر.

<۸> متقدمة

نسبةُ القابل بالمقبول بالإمكان، و نسبةُ الفاعل إلى المفعول بالوجوب، فلا يكون القابل فاعلاً لمقبوله.

<۹> اشراقٌ شمسيٌّ ونور قمريٌّ

المحرّكُ بالعرض لابدّ له من مُحرّك متحرّك بذاتها، فإنّه مادام للطّرف حكمُ الوسط لا يحصل شيء. ثمّ كلّ قوّة محرّكة لجسم متحرّك بالذّات متحرّكة من ذاته، فلابدّ من مجرّد، قطعاً للتّسلسل و التّنافي.

المجلى الرابع

<الصّورة والهيولىٰ والنّفس المجرّدة>

<١> نورٌ قمريٌّ

الهيأةُ المقداريّةُ مغايرةٌ للصّورة الجسميّة الاتّصاليّة ، يظهرُ ذلك عند بقاء الثّانية و فساد الأوّل في الشّمعة الواحدة المتشكّلة بأشكال مختلفة .

<٢> إشراقٌ شمسيٌّ

الصّورُ الجسمانيّةُ الاِتصاليّةُ في الشّمعة المذكورة المتبدّلة باقيةٌ بالنّوع ، غيرُ باقية بالشّخص، كما توهّم. و الشّمعةُ المقداريّةُ قد تختلفُ بالنوع، فهي غيرُها. و بهذا الإشراق يضمحلّ كثيرٌ من الضّلالات الغريبة .

<٣> نورٌ شرقيٌّ

امتناعُ تداخل المقدّرات و ثبوتُ التّخلخل و التّكاثف الحقيقيّتين يُثبِتُ الهيولىٰ و يُبطِلُ مذهبَ ذيمقراطيس .

<۴> تنبيهٌ

من هذا يعلمُ بالضّرورة أنّه ليس في الماء ما لا يقبلُ الفلك أصلاً .

<۵> اشارةٌ

صحّةُ انقسام الجسم إلىٰ غير النّهاية مع وجوب تناهي أجزائه يُوجِبُ أجساماً مفردةً، و عدمُ انعدامها بالمرّة عند انفصالها مع انعدام الصّورة يُثبتُ الهيولىٰ، و بتعريفها للهيولىٰ يُثبِتُ جوهريّتَها، و امتناعُ تجرّدهما يُثبِتُ التّلازم بينهما، فامتناعُ تقدّم كلّ منهما علىٰ صاحبه و جواز انعدام الصّورة يُثبِتُ إمكانهما .

<۶> تنبيهٌ

تبيّن تركّبُ بعض الأجسام من الهيولىٰ و الصّورة. و ذلك يستلزم جريانَ الحكم

في الكلّ، فإنّ الصّورة الجسميّة من حيث هي طبيعة نوعيّة محصّلة لا تختلفُ بالفصول، بل بالخارجيّات . فاذا احتاجت إلى المحلّ في بعض الأجسام لزم احتياجُها في الكلّ ، إذ الحاجةُ إن كانت لذاتها أولاً من لازم لزمت، فإن كان لمفارق لزم إمكانُ انفكاكها عن المادّة، وهو مُحال،إذ لو انفكّت تشكّلت وتقدّرت بالضّرورة فاحتاجت إلىٰ مادّة،علىٰ أنّ المجموع إلى المادّة هو قبولهلذاته القسمةَ، وذلك مشتركة بديهةً.

<٧> نورٌ قمريٌّ

الأبعادُ متناهيةٌ، و إلّا لامكن أن يخرجَ من نقطة واحدة خطّان كأنّهما ساقا مُثلّثٍ متساوي الأضلاع ، فيكون أوتارُ الزّاوية متساويةً لساقيه و هما غيرُ متناهيين. فالأوتارُ المحصورةُ بينها أيضاً غير متناهية، و ذلك بديهيُّ البطلان. و فيه نظرٌ ظاهرٌ، إذكلّ ما ذكر لإتمامه غيرُ تمام، علىٰ ما فصّل في موضعه .

<٨> إشراقٌ شمسيٌّ يَضمحلُّ بهِ كثيرٌ من الشّبهات

يجوزُ أن يكون نسبةُ خطّ إلىٰ خطّ كنسبة سطح إلىٰ سطح في الزّيادة . فكلّ ما زاد و زاد فإذا صار حظّهُ ضِعفَ خطّ صار السّطحُ ضعفَ السّطح، وكذلك فيما زاد علىٰ ذلك و المسطّح جهات كثيرة. و يُحتمل أن يكون السّطحُ إلىٰ سطح نسبة من جهة لم يكن إليه تلك النّسبةُ من جهة اُخرىٰ. فلنفَرُض في السّطح الغير المتناهي من جهة الزّوية مثلاً ، فنقول: لمّا فرضنا الإمتدادَ بقدر الانفراح كان نسبةُ السّطح الواقع بين الخطّين الغير المتناهيين إلىٰ أحد ساقي المثّلث، بل كنسبة السّطح إلى السّطح في جهة الامتداد. و ذلك يستلزمُ عدَم تناهي السّطح العظيم في الجهة الواقعة بين الخطّين، فيكون غيرُ المتناهي محصوراً بينَ حاصرين. و فيه ما فيه .

<٩> إشراقٌ في ظلّ قمريّ

و ذلك تقديرٌ آخرُ للبُرهان السُّلميّ الّذي أشرنا إليه فيما مضى. نفرضُ كلّ خطّ عرضيّ مع أحد الضّلعين خطّاً موازياً للضّلع الآخر، فيحدث موازيات غير متناهية تقرّرُ سطوحاً غيرَ متناهية في جانب العرض. و إذا انضمّ إلىٰ مقدار سطحين بعينه

سطوحٌ متناهيةُ العرض غيرُ متناهي العدّة في جانب العرض وجب عرضُ تناهي عرض الجملة. لكنّ العرضَ عرضٌ محصورٌ بينَ حاصرين . و لا يخفىٰ أنّ هذا الوجهَ إنّما يتمُّ لو جُعِلَت زاويةُ الخطّين المارّين إلىٰ غير النّهاية مادّية، حتىٰ يكون كلّ عمود يقدّمُ على الموازيات منطقاً بالضّلع الآخر، فيلزمُ انحصار ما لا يتناهىٰ بين حاصرين . و أمّا إذا كانت قائمة فيكون الأعمدةُ الفرضيّةُ المذكورةُ موازيةً للضّلع الآخرَ ، فلا يلزم الانحصارُ و لا يتمّ في الدليل . و في المنفرجة أظهرُ .

<١٠> نورٌ قمريٌّ

الصّورة الجسميّةُ لا تتجرّدُ عن الهيولىٰ، إذ لو تجرّدت لكانت متناهية، لما مرّ . وكلُّ متناهٍ مُشكّلٌ وكلُّ مُشكّل مادّيٌّ، ضرورةَ أنّ الشّكل المُعيّنَ ليس من لوازم الجسميّة بما هي جسميّة فيصحُّ زوالُها و ذلك مستلزمٌ للمادّة على ما فُصّل في مواضع لائقة به .

<١١> ظلٌّ كاشفٌ

ما مرّ يدلُّ على امتناع اللّاتناهي في جميع الجهات، و ذلك لا يستلزم امتناعه مطلقاً .

<١٢> نورٌ كاشفٌ

يلزم المطلوب من التّناهي في بعض الجهات، و لا يصيرُ عدمُ تسميته بالشّكل حيثُ يدلّ علىٰ ثبوت المادة،كما يدلّ عليه الشّكلُ .

<١٣> تلويحٌ

كلُّ جوهر ذي وضع منقسمٌ في الجهاتِ الثّلاثِ بديهةً ، ولو وهماً، فإنّ ما منه إلىٰ جهةٍ غيرُ ما منه إلىٰ جهةٍ أُخرىٰ .

<١٤> إشراقٌ

لو تجرّدت الهيولىٰ عن الجسميّة لم تكن هيولىٰ، فإنّها إن قارنت الوضعَ

كانت جسميّة بجوهريّتها و عدم قيامها بالغير لا هيولىٰ، و إن لم يقارنه امتنع مقارنتُها إيّاها، لامتناع مقارنة ذي الوضع لما وضع له و صيرورته ذا وضع، و لعدم أولويّته بوضع جزئيّ، بخلاف الهيوليات المقترنة بوضع قبل اقتران الصّورة الجديدة، و الصّورة النوعيّة لا تخصّص. و فيه تأمّلٌ.

<١٥> إشراقٌ

العلّة يجبُ أن يكونَ موجوداً متعيناً قبل المعلول، و الصّورةُ متعيّنٌ، بعوارض حالّة في الهيولىٰ المتعيّنة بالصّورة، فليس شيءٌ منها علّةً للأُخرى، و يجبُ أن يكونَ مُقوّمُها من المبادي المفارقة، و لا تسلسلَ.

<١۶> تنبيهٌ

اختصاصُ كلّ جسم بآثار خاصّة يُثبِتُ الصّورَ النّوعيّة الزّائدة على الأمزجة المعلولة لها الغير الباقية ببقائها و لغير الإسم مَحالّها يوجبُ جوهريّتَها. و هي نفسٌ إن كانت مبدأ الأفاعيل متعيّنةً بقوى مختلفةً، أو مصدراً لحركاتٍ إرادية متعيّنة أو غير متعيّنة بالمعنى الأخير شاملةٍ للنّفوس الفلكيّة الإنسانيّة، و حضورُ المجرّدات لديها مع كلالها يدلُّ علىٰ تجرّدها ذاتاً.

<١٧> لمعةٌ إشراقيةٌ

النّفوسُ الزّكيّة المُشرِقَةُ المُشرِفَةُ على الأُمور الخفيّة لا تعزُبُ عنها مَحالُّ مُدركاتها، و العلمُ عدمُ الغيبة، و مَحالُّ الأمور الغير الغائبة غيرُ غائبة إشراقاً، بل بديهةً، و كذا كيفيّتُ حلولها فيها.

<١٨> ظلٌّ غربيٌّ

لكلّ نوع فردٌ أزليٌّ أبديٌّ قابلٌ لجميع المتقابلات.

<١٩> نورٌ قمريٌّ

لكلّ نوع عقلٌ مجرّدٌ يدبّرُه. و اعلَم أنّ المُثلَ الأفلاطونيّة قد تأوّلُ بالأوّل

و قد تأوّلُ بالثاني . و ليس شيءٌ منها بشيء .

<٢٠> إشراقٌ شمسيٌّ

اللمعةُ النيّرةُ تُريك امتناعَ انطباع الصّور العقليّة في المَحالّ الخياليّة والنّفسيّة . فهي إذن موجودات خارجيّة، و بذلك يتحقّق المُثُلُ الأفلاطونيّة في العوالم الحِسيّة العقليّة. و ما ورد في الكتب لامتناع وجود الكلّيات في الخارج ليسَ مِمّا يُلتفتُ إليه، إذ وجودها في الخارج بنحو ثبوتها في الذّهن غيرُ ممتنع .

<٢١> نورٌ شرقيٌّ

الذّكرُ ليس لبقاء الصّور في لوح الخيال، و لا لانتقاشِها في البـرازح العـلويّة، بل لفيضانها مرّةً أُخرىٰ من المبدأ الخالي عن النّقوش الحِسيّة ، و هذا مشترك بين الصّور الكليّة و الجزئيّة .

<٢٢> نورٌ شرقيٌّ

مزاجُ الإنسان خارجٌ عن الاعتدال في طرف البرودة ، لغلبة الأجزاء الأرضـيّة عليه . فمن كان منه في هواء أو كان إلى الاعتدال الحقيقيّ أقربَ، فإنّ الهواء يُغيّرُ مزاجَ الحادث فيه إلىٰ ما يُشاكله، سيّما النطفة السّريعة التّغيّر و التّأثّر، و خطُّ الاستواء مِزاجُ سُكّانه إلى الاعتدال أقربُ.

<٢٣> إشاراتٌ

بقاء الذّات مع تبدّل خصوصيّات الأعضاء و إضافة جـميعها إليـها و اسـتمرار الشّعور بها مع الغفلة عنها يدلّ علىٰ تـجرّدها، و هـي المُسـمّىٰ بـالنّاطقة و القـلبُ الحقيقيُّ المُشارُ إليها بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّـٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّـٰهَا﴾ .

<٢٤> نورٌ قمريٌّ وإشراقٌ شمسيٌّ

النّفسُ الناطقةُ مع تجرّدها و وحدتها و مباينتها لا يخبر عنها عُضوٌ من الأعضاء و قوّة من القوىٰ، بل هي مُلابسها و بها قوّتها ، و هي الفاعل، و الجميعُ آلاتها . مَن

عرفها فقد عرف ربّه، فإنّ تربيتَها للبدن تُشبِهُ تربيةَ الرّبّ للعالَم إذا ضعف منه.

و هناك يظهرُ معنى الرّبوبيّة و تفسيرُ قوله تعالىٰ: «إنّهُ فوقَ كلّ شيء و تحتَ كلّ شيء، قد ملأ الكلَّ عظمتُه، فلم يخل منه أرضٌ و لا سماءٌ و لا برٌّ و لا بحرٌ و لا هواءٌ، هو الأوّلُ، ماكان قبله شيءٌ، و هو الآخِرُ ليس بعده شيء، و هو الظاهرُ ليس فوقه شيء، و هو الباطن ليس دونه شيء، فلو دلّى على الأرض لدلّى على الله.» و في المشكاة أحاديثُ متقاربةٌ قريبةٌ من معنىٰ هذا وكذا تفسيرُ قوله: «بي يَسمَعُ و بي يُبصِرُ و بي يَبطِشُ و بي يَمشى».

و قد روى أنّه قال موسىٰ ﷺ: «أقريبٌ أنتَ فأُناجيكَ أم بعيدٌ فأُناديكَ، فإني أحِسُّ حُسنَ صوتك و لا أراك، فأين أنتَ؟» فقال الله تعالى: «أنا خلفَك و أمامَك و ن يمينك و شمالك، أنا جليسُ عندَ مَن يذكرني، و أنا معه إذا دعاني». و أسانيدُ ذلك الحديث والنّقل في الآيات و الأحاديث كثيرة لا تُعدّ و لا تُحصىٰ.

<۲۵> ظلٌّ غربيٌّ

فسادُ كلّ فاسد إمّا لذاته أو للوازمها أو لأمور واردة عليه. و فسادُ الأوّلين ظاهرٌ و إلّا لما صحّ وجوده، و الأُمور الواردة عليه إمّا واردةٌ علىٰ ذاته أو محلّه أو علله و شروطه. و قد تبيّن في موضعه وجوبُ بقاء القابل مع المقبول. فالواردُ علىٰ شيء لا يبطله، فلو انعدم النّفسُ المجرّدة لكان انعدامُها بسبب طرء أمر علىٰ أحد عللها الأربع، الصّوريّة و المادّيّة و الفاعلة و الغائيّة، و ليس لها مادّةٌ منتظرةٌ، و طرء المُبطِلِ علىٰ فاعلها مُحالٌ، و صورتُها ذاتُها، و انعدام الغاية لا يُوجِبُ انعدامَها، إذ الغايةُ للإيجاد، و لا يستمرُّ باستمرار الوجود، علىٰ أنّ الحقّ أنّها لا غايةَ لها في الوجود. و إنّما هي فائضة بمحض الجود، و لا يخفى ما فيه.

<۲۶> إشراقٌ شمسيٌّ

الحوادثُ الزّمانيّةُ مسبوقة بمادّة، لوجوب تأخّرها عن حركات لا تكون في المجرّدات المتنزّهة عن الموادّ و علائقها، و تأثيرُ غيرها بمشاركة الوضع، و بهذا

الإشراق يظهرُ احتياج الفاسدات الضّروريّة، و فيه سرٌّ.

<٢٧> نورٌ شرقيٌّ

البدنُ لايكونُ علّةً لبقاء النّفس،وإلّا لزم كون الجسم علّةً وضع له. وفيه ما فيه.

<٢٨> نورٌ قمريٌّ

مرتبةُ العلّة أقوىٰ من مرتبة المعلول من حيث الوجود، و أضعفيّةُ مرتبة وجود العرض، من حيث إنّه عرضٌ مقيساً إلى الجوهر و إن لم يتوقّف عليه. ومُساواةُ الأجسام و الصّور، و الهيوليات معتبرة من تلك الحيثيّات مقيسةُ كلٍّ إلىٰ مشاكلها ممّا يحكم عليه الحدسُ الصّحيحُ المستنيرُ بالأنوار العقليّة الإشراقيّة.

<٢٩> تفريعٌ

فلا تكونُ ظلمةٌ علّةً لظلمةٍ و لا لنور، فليس البدنُ و لا جسمٌ آخَرُ علّةً للنفس، و هي ممكنةٌ، فعلّتُها مجرّدة عقليّةٌ لضعفٍ نوريّتها و امتناع كثرةِ الجهات في الواجب و توقّف فعلها على الآلة و الوضع مع التماثل في آحادها.

<٣٠> أظلالٌ غربيّةٌ كاشفةٌ لتلك الأنوار القمريّة

ما تقرّر في الحكمة الرّسميّة من امتناع اختلاف الوجود قوّةً و ضعفاً يُنافي ما حكم به من أضعفيّة وجود المعلول و تأثّر النّفس النّاطقة عمّا يرتسم في قواها الجزئيّة الحِسيّة و حدوثها عن تمام استعداد البدن بظلم النّور القمريّ المظهر لكون تأثير الجسمانيّات بمشاركة الوضع علىٰ أنّ المادّي يتأثّرُ عن المجرّد مع عدم النّسبة الوضعيّة، و ليس بالجواز أولىٰ من عكسه.

<٣١> إشراقاتٌ كاشفةٌ لتلك الأظلال الغريبَة

ليس المرادُ من القوّة و الغضب ما يرجعُ إلى الوجود، بل المرادُ بهما ما يرجعُ إلى الماهيّة الموجودة،كالمرتبة الشّديدة و الضّعيفة من السّواد و الحرارة مثلاً. و ذلك مبنيّ علىٰ ما زعموا، من أنّ كلّ جسمانيّ يوجد مثله. فإنّما يُوجَدُ مرتبة

أضعف، و يلزمُ من ذلك أن لا تكون الأُمورُ المتواطئةُ بعضُها علّةً لبعض، لكنّ الهيوليات و الصّورة الجسميّة بل الأجسام متواطئة مقيسة علىٰ شاكلها، فلا يكون شيءٌ منها معلولاً بمثله،فكيف لما هو أضعفُ و أنقصُ ،كالضّعيف للشّديد والصّغير للكبير. وأمّا الظّلماتُ الباقيةُفمرتفعةٌ عند إشراقالنّور المُميّز بينالمُعِدّ المؤثّر علىٰ أنّ البدنَ بمنزلة المادّة و إن لم يكن مادّة. ثمّ إنّ النّسبة الوضعيّة غيرُ لازمة في كلّ تأثير، بل التّجربة دلّت علىٰ لزومه في تأثير الجسمانيّات دون عكسه . وفيه ما فيه.

<۳۲> إشراقٌ شمسيٌّ

الشّمسُ علّةٌ لوجود الضّوء ، و هو علّة لحدوث الحرارة، لذلك يرتفع الأوّلُ و يبقى الثاني عند زوال النّسبة الوصفيّة .

<۳۳> كشفٌ

الوجودُ لا يكونُ علّةً ذاتيّةً للعدم.

<۳۴> إشارةٌ

عليّةُ القوىالجسمانيّة قد تكون زمانيّةً،وتلك المقدّمة أيضاً تجربيّةٌ حدسيّة،ولذلك لا تخرق الأجسام السّريعة النّفوذ في النّار، و تزداد الحرارةُ عند طول لبث المُسَخّن .

<۳۵> إشارةٌ

فعلُ القوى الجرميّة في موادّ مقارنة لمحالّها باعدادها لقبول ما يناسبها من المبادى العالية، و قد يستلزمُ ذلك زوالَ صورها و أعراضها، لا في إعدام تلك الصّور و الأعراض بالذّات.

<۳۶> تنبيهٌ

علّةُ زوال الحرارة عندَ زوال مقابلة الشمس، مثلاً، مدافعةُ طبيعة المحلّ إيّاها في الزّمان، و من استنار بتلك الإنارة و تنبّه بهذا التّنبيه و الإشارة اتّضح له كيفيةُ الامتزاج بينَ العناصر و ارتفع عنه كثيرٌ من الشبهات.

المجلى الخامسُ

<الحركة في المقولات والحركة الإراديّة في النّفوس>

<١> ظلٌ غربيٌّ

المقولاتُ عشرةٌ، منها الحركةُ و التّحريكُ، و هما الفعل و الانفعال، و لا يـقعُ الحركةُ إلّا في أربع، هي الأين و الوضع و الكم و الكيف، و لا يقعُ في الباقي، أعنى الجوهر، و المِلك و الإضافة و الفعل و الانفعال و متىٰ.

و استدلّ علىٰ ذلك بطرق شتّىٰ، لا يستقيم شيء منها ، علىٰ ما لا يخفىٰ عـلى النّاظر فيها. و معنىٰ وقوع الحركة في المقولة أن يكونَ للمتحرّك في كـلّ آن مـن آنات زمان الحركة فردٌ آخرٌ من أفراد المقولة .

<٢> نورٌ شرقيٌّ

وقوعُ الحركة في الثّلاثة الأخيرة يستلزمُ وقوعَ المنقسم التدريجيّ فـي الغـير المنقسم الدّفعيّ .

<٣> إشراقٌ شمسيٌّ

لا يتصوّرُ تبدّلُ موضوع واحد في أين أو وضع إلّا بالحركة، و في الكم تفصيلٌ أوردته في التّعليقات .

<٤> نورٌ قمريٌّ

الحوادثُ الفلكيّةُ علّةٌ للحوادث العنصريّة.

<٥> ظلٌّ ساترٌ له

علّةُ وجود الحوادث إن كانت قديمةً لزم قِدُم الحادث، و إن كانت حادثة يلزم الدّورُ أو التّسلسلُ . و أجابوا عن ذلك باستناد الحوادث إلىٰ أسباب مُعدّة لها غـير متناهية ممتنعة الاِجتماع ، وهي الأوضاع الفلكيّة المتحصلة بالحركات السّرمديّة،

و كلّ من تلك الأوضاع مسبوقٌ بغيرها لا إلىٰ نهاية، و ذهبوا إلىٰ أنّ التّسلسل في الأُمور الغير المجتمعة جائزٌ، لعدم اجتماعها.

وأنت خبيرٌ بما فيه،إذ الأُمورُ المترتّبة، مجتمعةكانت أولا، ما لم يحصل أحدُها، لا يتصوّرُ حصول الباقي، و مادام للطرف حكمُ الوسط يمتنعُ حصولُ شيء منها.

<۶> نورٌ شرقيٌّ كاشفٌ للظلّ المُظلِمِ الغربيّ

كلُّ حادث من الحوادث الفلكيّة مسبوقٌ بامتداد زمانيّ موهوم وحدانيّ غيرُ متناه، و لا يُمكِنُ حصولُ ذلك الحادث إلّا بعدَ انقضاء ذلك الامتداد، و الحوادثُ مختلفةٌ بحسب اختلاف الامتدادات المقتضية زيادةً و نقصاناً، و الموجودُ من الحركة ـ علىٰ ما قيل ـ إنّما هي التّوسّط القارّ الّذي يصحُّ استنادُه إلىٰ علّة واحدة قديمة، و تبدّلُ النّسب الّذى يلزمه كثرتُها فرضيّة، حكمُها فيما ذكرنا حكمُ الأوضاع الفلكية.

و بالجملة، ليس كلّ حادث معلّلاً بأُمور حادثةغير متناهية ليلزم خلفٌ، بل كلُّ حادث مسبوقٌ بأمر واحد غير متناه، و هو تبدّلُ النّسب المتقضية اللّازمة للحركة التوسّطيّة و ما يشبهه، فاعرِفه، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة مّا، و هو بعدُ محلُّ نظر.

و الحقُّ أنّ إمكانَ صدور الحركة عن المتحرّك بالإرادة بديهيٌّ، و القدحُ فيه كالقدح في سائر البديهيّات غيرُ مسموع. و ذلك يكفينا في صدور الحادث عن القديم و اندفاعَ الإشكال.

و بالجملة، الحركاتُ و الأوضاعُ تُعِدُّ الموادّ لقبول الصّور و الأعراض المجرّدة و الجرميّة، و هي لحدوثها و تغيّرها ممكنة، و علّةُ المجرّد لاشتراط الزّمان و القدر و الوضع في الجسمانيّات علىٰ أن الحقّ استنادُ الكلّ إلى المجرّدات، بل إلىٰ واحدٍ منها هو مبدأها.

<۷> تكملةٌ لهذا المَجلىٰ

لا يخفىٰ علىالعرفاء أنّي خالفتُ في كثير منمقاصد هذهالرّسالة كثيراً من العلماء، و ما أشرتُ إلى الطّريقة الّتي بها عدلتُ عن طريقتهم و الغرض الّذي له أعرضتُ عن

سيرتهم إلّا نادراً، حتّى انتشرت الرّسالة في الأطراف و تعرّفت في الأصقاع و الأكناف، فتلقّاها قومٌ بالقبول ،كما هو شأنُ أرباب العقول و دأبُ أصحاب الاقبال و القبول ؛ و أقبل عليها آخرون بالرّدّ و الإيراد ،كما هو شنشنةُ أصحاب الحسد و العناد ؛ و شرذمةٌ استكبّت للأخذ و الانتهاب، كما يُنسَبُ إلىٰ جمع من الأعجام و واحد من الأعراب ، و إنّي لا أُبالي بشيء منها ، و ليس الكلامُ إلّا للفرقة الأولىٰ، و لقد صدق من قال: «إنّ الأخذَ و الاشهابَ أمرٌ يرتاحُ به اللّبيبُ و للأرضِ من كأس الكرام نصيبٌ.

ثمّ إنّي أشرتُ في تلك الكلمة الّتي ألحقتُ في تلك السّنة ، الّتي هي سنةُ تسع مائة الهجريّة ، بهذا المجلىٰ إلىٰ أُصولٍ خالفتُ فيها المشهورَ من كلام الجمهور مُنبّهاً علىٰ علّة عدم الموافقة و مُشيراً إلىٰ موضع يثبتُ فيه لمّيةُ المخالفة، لئلّا يُغفلَ عنها عند بناء المباني عليها، و ليزدادَ هداية الهادين، و لا اعتبار بضلالة الضّالّين .

و لكون البُعد بين الإلحاق و تأليف الرّسالة بخمسة من السّنين، وكون ما بعدَ هذا المجلىٰ غير مبيّنٍ علىٰ مجرّد البراهين و سائر المناسبات الّتي ألحقتُها بهذا المجلى دونَ غيرها ، فنقول:

إنّ الّذي تفرّدتُ باختراعه ممّا يُخالِفُ المشهورَ من كلام الجمهور أُمورٌ .

الأوّل: إنّ المكانُ هو الجسمُ المحيطُ من حيثُ إنّه محيطٌ. و بيانُ ذلك أنّ القومَ اختلفوا في ماهيّة المكان: فمنهُم من ذهب إلىٰ انّهُ الهيولىٰ، و منهم من قال بأنّه البُعدُ المجرّدُ، و منهُم من تصوّر أنّه السّطحُ الباطنُ من الجسم الحاوي المُماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ .

و لمّا كان فسادُ المذهب الأوّل ظاهراً ما التفت إليها أربابُ التحصيل، و وقع النّزاعُ بينهُم في المذهبين الأخيرين، فقال قومٌ، [و منهم أفلاطون، بأنّهُ البُعدُ المُجرّدُ المُداخِل لأبعاد الجسم، و قال آخرون] و منهم أرسطو، بأنّه السّطحُ المذكورُ .

و أُورِدَ علىٰ مذهبِ أفلاطون الإشكالُ من وجوه: منها أنّ تداخل المتقدّرات للممتدّ مُحالٌ ، و منها أنّ البُعد بما هو بُعدٌ يصحّ عليه الحركةُ، و ذلك يستلزمُ عدمَ تناهي الأمكنة في مكان واحد و هكذا . و منها امتناعُ وجود بُعد مجرّد عن المادّة،

لما مرّ في بحث الهيولىٰ.

و رُدّ مذهبُ أرسطو: بأنّه لو كان سطحاً لزم سكونُ المتحرك و تحرّك الساكن و عدم عموم الأمكنة، مع حكمهم بأنّ لكلّ جسم مكاناً، و حصول الجسم في ظَرف موهوم و قصده إيّاه مع أنّ الضّرورة قاضية بوجود المكان.

و أيضاً المكانُ يجبُ أن يكون مساوياً للمتمكن، و إذا كان سطحاً لم يكن كذلك، ضرورَة أنّ المكانَ قد يزدادُ مع بقاء المتمكّن، و قد يكونُ بالعكس، و لم يكن المتمكن مالئاً للمكان مع وجوب ذلك، فهذا شيء ممّا في المذهبين.

و نحنُ لورود الإيرادِ عليهما عدلنا عنهما و حكمنا بأنّ الجسم المحيط من حيثُ إنّه محيط ليسلمَ عن جميع الإيرادات الواردة على البُعد و عن أكثر الإيرادات الواردة على السّطح.

و لا يخفىٰ أنّ دفعَ الإيرادات المشتركة بينَ هذا المذهب و السطح عن المذهب أسهلُ. و أيضاً الفطرةُ الصحيحةُ تحكمُ بهذا دونَ السّطح، فإنّه إذا سئل عن مكان الماء يُجابُ بأنّه الكوز، لا السّطح الموهوم من الكوز، و قد ألّفنا في بيان ذلك رسالة مفردة، و أوردنا فيها وجوهاً برهانيّة تدلّ علىٰ إثبات هذا المذهب و امتناع غيره، و لنكتفِ هٰهنا بهذا. و أمّا الحكمُ بعموم الأمكنة فممنوعٌ. و أمّا ما حُكِمَ بعمومه ليسَ إلّا الحيّز، و الحيّزُ. إمّا مكانٌ و إمّا وضعٌ و ترتيبٌ.

الثاني: من تلك الأمورأنّ موادّ الأفلاك بل و العناصر أيضاً واحدة، و البرهان عليه مذكور في سائر رسائلنا، فإنّه طويل لا يليق إيراده هٰهنا، و أدلّةُ تعدّدها مدخولةٌ، علىٰ ما فصّلنا في موضعه.

الثالثُ: إنّ محدّد الجهات هو الفلك العظيم المشتمل على الكواكب الثّابتة و السيّارة المرصودة، لا أنّه فلكٌ خارجٌ عن أفلاكها محيطٌ بها،كما مرّت الإشارةُ إليه.

الرابعُ: إنّ عالم المثال موجودٌ خلافاً للمشّائين، و متقدّرٌ خلافاً للإشراقيّين، و مظهرةُ الأجرام اللطيفة، و قد أشير إلىٰ بيانه في شرحنا لهياكل النّور.

الخامسُ: إنّ الذكر ليسَ ما يحفظ الصّورة في القوّة الجرميّة، كما رآه المشّاؤون، و لا بانتقاشها في سطوح الأفلاك كما حسبه الإشراقيّون ؛ فإنّ الأوّل بعيدٌ متعسرٌ بل متعذرٌ و الثانى أبعدُ و أشدُّ استحالةً، بل بفيضانها مرّةً أُخرىٰ من المبدأ، كما أشرنا إليه في هذه الرسالة، و فصّل في شرح الهياكل.

السادسُ: إنّ صورَ المعقولات موجودة غير قائمة بشيء من المَحالّ لا بالنّفوس و لا بالعقول كما ذهب إليه القوم، و قد برهنّا علىٰ ذلك في كتابنا المسمّىٰ بالمعارف المنصوريّة.

السابعُ: إنّ النّار إهليلجيٌّ ، سواء كان عنصراً برأسه أولم يكن، كما مرّ .

الثامنُ: إنّه ليس في الثّامن إلّا المرصودة و الباقي كالشّهب، و الشّهب ليست مجرّد الأدخنة، كما زعم القوم، و قد مرّ غير مرّة، و بيانُ ذلك أيضاً في رسالة مفردة .

التاسعُ: إنّ فرعيّة البسائط الأربعة العنصريّة ليس بحلول أمر مغاير لموادّها فيها، لا جوهريّة كما ذهب إليه المشّاؤون و لا عرضيّة كما اختاره الإشراقيّون؛ و إنّما هي أنواعٌ بسيطةٌ ليست أجناسُها و فصولُها مأخوذةً من موادّها و صورها كسائر المركّبات العنصريّة، و ليس لها نفوسٌ مجرّدة كالبسائط الفلكيّة، و إلىٰ ذلك أُشيرَ في المعارف المنصوريّة.

العاشرُ: إنّ مبدأ صفاتها الخاصّة بها و آثارها أربعةٌ، عقول مجرّدة، فإنّ تلك البسائط لا يجوزُ أن تكونَ معلولةً لأمر واحد بسيط عقليّ ، كالعقل الفعّال ، علىٰ ما رآه القوم، لا مطلقاً و لا بحسب اختلاف الاستعدادات. أمّا الأوّلُ فظاهرٌ ، لامتناع صدور الكثير عن الواحد . و أمّا الثانيّ فلإنّ الاستعدادات علىٰ ما ذكروه و سلّموه إنّما تحصلُ بأوضاع و حركات جسمانيّة زمانيه متأخّرة عن أجسام أُخَر. و ذلك يستلزم حدوثها الزّمانيّ المستلزم لخلوّ موادّها عنها في أزمنة غير متناهية .

و من ذلك يتفطن اللّبيبُ بأنّه لا يجوزُ أن تكون عللُها أو مُعدّاتُها أُموراً متكثّرةً جسمانيّةً، لاستلزام ذلك: إمّا الخلأ أو خلوّ موادّها عن نوعيتها، بل عن مطلق

النوعيّة، و استحالة ذلك أظهرُ من أن يخفى. و بيانهُ طويل لا يـليق إيـرادهُ هٰـهنا ، و إجمالُه في المعارف المنصوريّة ، و تفصيله في رسالة مفردة. و إذا بطلت الأقسام بقي أن تكون علّةُ نوعيّتها و سائر خواصّها و لوازمها الأربعة عقولاً مجرّدة، فلكلّ بسيط من البسائط الفلكية عقلٌ مدبّرٌ و نفسٌ مجرّدٌ، و ليس من البسائط العنصريّة عقلٌ مدبّرٌ لا غير .

الحادي عشر: إنّ علةَ حدوث قوس قزح أنّ الشّمسَ إذا أشـرقت عـلىٰ جـرم غير لطيف جدّاً و كان ضوءُ الشّمس أوانَ طلوعها و غروبها. و ذلك هـو السّببُ لحمرة الشفق. فإذا حدث في الجوّ أجزاءٌ بخاريّةٌ مايلة إلى الكثافة ، و راءها جسم كثيف و كانت الشّمسُ في مقابلتها ، وقع الضّوءُ منها عليها، فما قـرب مـن تـلك الأجزاء إلىٰ سهم مخروط الشعاع حصل فيه الضّوءُ أكثر ممّا بَعُدَ ، ضرورةَ أنّ حوالي السّهم أقربُ، لكون السّهم عموداً ، و لأُمور أُخَر ذُكِرَ في موضعه، فيرىٰ إلى البياض أقربْ، سيّما إذا لم يكن وراءها كدرٌ، فلم يُرَ فيها كدورةُ ماوراءها و ظلمتُها .

ثمّ لاختلاط الضّوء بالظّلمة مراتبُ كثيرة يُرىٰ في بعضها الحمرةُ و في الأُخرىٰ الكراثيّة أو الزّنجاريّة أو الصُّفرة أو الشُّقرة، بحسب اختلاف مراتب اختلاطها .

فإن كان الضّوء الواقعُ علىٰ حوالي السّهم كثيراً و لم يكـن مـن ورائـها ظـلمة و علىٰ ما في أطرافها قليلاً لبُعدها عن السّهم و بُعد الشّمس عنها لقُربها عن الأفق . و بالجملة، الأسبابُ تعودُ إلى العلّة الفاعليّة و سائر العلل و المُعِدّات،ككدورة الهواء المتوسّط بسبب رشّ الأجزاء المائيّة و بُعد الشّمس الفاعل للضّوء و حصول الظّلمة في القابل بسبب ما يُرىٰ فيه من كدورة ماورائها و سائر الأسباب، وجبَ أن يُرىٰ في الأجزاء القريبة العريّة البياض .

وكذا في البعيدة الّتي لم يحصل فيها أسبابٌ، فله حدوثُ الضوء من كثرة توسّط البخار الكثيف لبعدها عن الأرض و غير ذلك من الأسباب المعدودة و غيرها من الأمور المذكورة في موضعها .

و في المتوسّطة ألواناً آخر بحسبِ اختلاف الضّوء و الظّلمة و امتزاجهما بالأسباب و العلل الفاعليّة و القابليّة، فتحدثُ في الجوّ في وسط الضّوء و البياض المرئيّ عند مقابلة الشّمس قسيٌّ مختلفة الألوان، و تلك القسيُّ هي المشهورةُ بقوس و قزح، و لكون حوالي السّهم مستديراً يُرىٰ قوساً و لا يُرىٰ تمام الاستدارة، لأنّ الشّمسَ قريبٌ من الأفق، فكان تمامهُ تحتَ الأفق .

فهذا هو الوجهُ الوجيهُ الصّوابُ الخالى عن الارتياب في حدوث قوس وقزح . ويستعمل في بيانه و البرهان عليه رسالة مفردةٌ .

و أمّا الوجهُ المشهورُ الّذي استحسنه الجمهورُ ـ و قد ألّفنا في بيانه رسالة أُخرىٰ ـ فلا يخلو عن حدس، كما ستطّلع في الرّسالة الموعودة .

<٨> ظلٌّ قمريٌّ كاشفٌ لهذا النّور الشمسيّ

يختلفُ أوضاع الهالة و القوس بحسبِ اختلاف مواضع الناظرين .

<٩> نورٌ شرقيٌّ

ليس مجرّدُ ما ذكر ممّا يُحدِثُهما، بل علّة حدوثهما مركّبةٌ ممّا مرّ و من تضاعف الانعكاسات و الانعطافات المختلفة المراتب، و من ذلك يظهرُ التّخالف من رأينا و أيهم، فإنّ العلّة المُحدِثة علىٰ مذهبنا مركّبةٌ من عشرة أصول :

الأوّل الضوء الحادث استقامةً من النيّر ، الثّاني الحادث انعكاساً منه ، الثالثُ الحادث انعطافاً منه ، الرّابع الضّوء الحادث استقامةً من جزء آخر ، الخامسُ الضّوء الحادث انعطافاً منه ، السّادسُ الحادث انعكاشاً منه . و لا يخفىٰ أنّ كلّاً من الأقسام الثلاثة الأخيرة ينقسمُ إلىٰ ثلاثة، فيحصل تسعة ، لكنّ الكلّ مندرج في الثلاثة ، السّابعُ: الضوءُ المرئيّ من النيّر انعكاساً ، الثّامنُ: المرئيّ من جزء جزء استقامةً ، التّاسعُ: المرئيّ منه فيه انعطافاً ، العاشرُ: المرئيّ منه فيه انعكاساً ، فإن أمكن أن يُرىٰ من النّيرّ انعطافاً تحقّق قسمٌ حادي عشر ، و الأظهرُ: أنّه متصوّرٌ ممكنٌ ،كما حقّقناه في المناظر ، و بذلك ينحلّ كثيرٌ من الإشكالات علىٰ ما سُنفصّله

في الرّسالة الموعودة .

و أمّا علىٰ مذهبهم فمركّبة من ثلاثة: الأوّل الانعكاسُ البسيط لا غير ، الثّاني الضّوء المُشاهَد في الحقّ ، الثّالث الظّلمة المدركة من الجسم الكثيف ، و لذلك اشكل عليهم الأمرُ حتىٰ اعترف رئيسهُم بالعجز في كثير من أحواله ، سيّما ترتيب الألوان المختلفة المشاهدة فيها ، و بذلك يظهرُ وجه آخر في حدوث الهالة، و يليه القوس في أطراف النّهار و علّة كون هالة الشّمس في نصف النّهار في البلاد الباردة الكثيفة الهواء .

الثاني عشر: إنّ كلّ مركّب نفسٌ ، و لا يصحّ أن تكونَ نوعيّتُها و آثارُها الخاصّةُ بها و لوازمُها مستندةً إلى الصّورة المنطقيّة الّتي أثبتها الجمهورُ .

الثالث عشر: إنّ كلّ نفس مجرّدٌ .

الرابع عشر: إنّ نفوسَ الأفراد الإنسانية بل أفرادُ النّفوس مطلقاً مختلفةٌ نوعاً قديماً .

الخامس عشر: إنّ الرؤيةَ ليست بانطباع علىٰ ما ذكره المشاؤن، و لا بخروج الشّعاع علىٰ ما تخيّره آخرون، و لا بمجرّد الإضافة علىٰ مارآه المتكلمون و الإشراقيون، بل بما فصلّته في \التبصرة.

السادس عشر: إنّ الأفلاك لها بحركتها أصواتٌ. و ما قيل: «إنّ الصوت يجبُ قيامهُ بحبس رطب سيّال و حدوثُه من تموّجه» ليس بشيء و لا عليه برهان، و الأفلاك تدرك تلك الأصوات وَ تلتذُّ بها.

السابع عشر: إنّ حركاتِ الأفلاك جبريّة اضطراريّة ، لا اختياريّة، كالحركات الصّادرة عنّا بإرادتنا، و إنّما هي كالحركات الصّادرة عن المبادي العالية ، و لا شعور بها، و قد أشير في هذه الرسالة إلىٰ عللها . و لا يبعدُ أن يكونَ حدوثُ الأصوات اللّذيذة المطربة المُشوّقة إلى الأُمور العليّة المُحاكية للمناسبات العقلية من جملتها .

الثامن عشر: كلُّ حادث في هذا العالم فهو ظلّ مثاليٌّ لموجود فلكيّ،

و عليه برهان لطيف أشرتُ إليه زمراً، فكأنّ البروجُ الفلكيّ ظلّ للعالم النّوريّ، و الحوادث العنصريّة أظلالٌ للمُثُل الفلكيّة الحاجته أنوار نيّرات ذلك العالم، فكأنّه ظلّ ظلّ، بل ظلّ حادث من أظلال الأشخاص الفلكيّة الّتي هى أيضاً بوجه آخر أظلال، فاعرف ذلك، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقة و لطافة، فيه أسرارٌ تُطلِعُك علىٰ أسرار .

التاسع عشر: إنّ تأثير النّفوس البشريّة و إحداثها الخوارق و المعجزات لذواتها و لا للأعراض القابلة ،كما ذهب إليه المشاؤون و الإشراقيون ؛ بل لأمور نوريّة محيطة بها متنوّرة إيّاها ، و انعكاس تلك الأنوار الشّارقة منها إلىٰ غيرها، و قد أشرنا إلىٰ ذلك فيما بعدَ ذلك .

العشرون: إنّ المقولاتِ ليست عشرةً، هي الجوهر و الكم و الكيف و متىٰ و الأين و الوضع و أن يفعل و أن ينفعل و الملك و الإضافة كما رآه المشاؤون ؛ و لا خمسةً هي الجوهر و الكم و الكيف و الحركة و النسبة كما اختاره الإشراقيّون ؛ و لا أربعةً هى الجوهر والكم و الكيف و النّسبة كما زعم بعضهم .

بل منها ما هى معلومة إنيّةً و ماهيّةً، و هي ثلاثة، الجوهر و الكم و الكيف، و منها ما هي معلومة إنيّةً لا ماهيّةً ، و هي أجناسُ أجزاء الجسم إن كان لها جنسٌ، و منها ما هي بعكس ذلك ، و هي باقي المقولات العشرة . و المذهبُ المنصورُ: أنّه ليس بينَ المجرّد و المادّي و كذا بينَ الهيولىٰ و الصّورة، ذاتيٌّ مشتركٌ كالجوهر و العرض ، و الجوهر ليس بذاتيّ لما تحته ،كما رآه قومٌ.

الحادي و العشرون: إنّ حصرَ الموجود في الجوهر و العرض المنحصر في الخمسة و التّسعة غيرُ تمام، بل هناك أقسامٌ أُخَرُ خارجة عنها، أشرنا إليه في مواضع لائقة بها .

الثاني و العشرون: إنّ المجرّداتِ متناهيةٌ عدّةً، نفوساً كانت أو عقولاً .

الثالث و العشرون: إنّ كلّ مجرّد قديمٌ أزليٌّ أبديٌّ.

الرابع و العشرون: إنّ الأنوار المجرّدة المدبّرة يصحّ تعلقُها بمجالى مختلفة و انتقالُها من بعضها إلىٰ بعض آخر، عنصريّة كانت أو مثاليّة.

الخامس و العشرون: إنّ بعضَ تلك الأنوار ممّا لا يصحّ عليها قطعُ العلاقة مطلقاً.

السادس و العشرون: إنّ أبدانَ الحيوانات و النّباتات المشتملة على المسامات و الأغصان و الأعضاء بالوجه المشروح في كتب التشريح غيرُ صادرة عن طبائع لا شعورَ لها أصلاً، و إنّما هي صادرة عن فاعل مُريد عالم بمصالحها و منافعها، لا على الوجه المشهور المسطور في كتب الكلام، بل بوجه آخر حقيقةً، و فصّلته في موضعه. و إجمالُه ما أُشير إليه في هذه الرّسالة عند الحكم: بأنّ الأفعال الصّادرة عن البرازح العلويّة قد تكون عن طبائعها و قد تكون عن إرادتها.

السابع و العشرون: إنّ الجسم المتحرّك بالعرض فيه ميلُ، خلافاً للجمهور، و ليس الحركة العرضيّة ما يكون مبدأها خارجاً عن المتحرّك متّصلاً به اتّصالاً ينتقلُ بانتقاله و بها يتميّزُ عن القربة.

الثامن و العشرون: إنّ الكواكبَ من الطرفين عند حدّ أبداً.

التاسع و العشرون: إنّ تعلّق النّفس بالبدن ليس بعشقيّ، كما هو المشهور عند الجمهور، و إنّما هو جبريّ اضطراريّ تدبّره تدبير المضطرّ المحبوس بمُجلّه، خوفاً من تضرّره بخرابيّته، جهلاً منه بأنّ خرابه يُوجِبُ خلاصه.

الثلاثون: إنّ علّة العدم كعلّة الوجود قد تكون ذاتية و قد تكون عرضيّة، كما أنّ العدم لا يكون علّةً ذاتيّةً للوجود، كذلك لا يكون الوجودُ علة ذاتيّة للعدم.

المجلى السادس

<المبدأ الأوّل وآثارِ رحمته>

<١> لمعةٌ

المبدأ الأوّل يزدادُ بساطةً و وحدةً عند ازديادِ معلولاته تركيباً و كثرة أنوار، المبدأ الأوّل لا تمثلّه الافكارُ و لا تدركه الأبصارُ، عالمٌ سميعٌ بصيرٌ حاكمٌ حكيمٌ قديرٌ، له غاية الكمال و البهاء و نهاية العظمة و الكبرياء . منه وجودُ الأشياء بإرادة و رضىٰ، لا بقصدٍ كقصدنا، وعلّةُ وجودها علمهُ الّذي هو نفسُ ذاته،وهو منزّهٌ عن الزّمان والمكان، محيطٌ بجميع الكليّات والجزئيّات، لا يعزبُ عن علمه مَثقالُ ذرّة في الأرض و لا في السّماء.

<٢> أظلالٌ غربيةٌ فيها أنوارٌ شرقيّةٌ

انظر آثارَ رحمة الله كيف بدأ الوجود ، و أجاد الجودَ، فأبدع جواهر نورانيّة روحانيّة، لا مكانيّة و لا زمانيّة، عاريةٌ عن المواد، عالية عن القوّة و الاستعداد، فتجلّىٰ لها و ألقىٰ فيها مثاله، فأظهر عنها أفعاله، و أمرها باختراع أجسام مستديرة و إبداع أجرام مستنيرة زمانيّة مكانيّة نورانيّة، منوّرة بأنوار النّفوس، مصوّرة بغرائب النّقوش، باقية علىٰ نسقِها بلا اختلال قواعد، ثابتة علىٰ أُصولها بلا انحلال .

فسُبحانَ من نوّرها و صوّرها، و للشّوق إلىٰ جمال باريها دوّرها، و جعلها آمِنةً من التّغيّر و الفساد ، غيرَ قابلة للأضداد و الأنداد ، قسّمها إلىٰ نجوم زاهرة باهرة و أفلاك عظيمة عديدة قاهرة غير ظاهرة ليتهيّأ اختلافُ الأوقات و يتيسّر نشوء الحيوان و النبات، فأبدع السّماء كأنّها حديقة خضراء أنبتت زهراء نضراء و جلّت

خلالُ رياضها من صفحة القمر و هالته بدراء و عذراء ، منوُرةً بأنوار بديعة مثمِرة بثمراتٍ عجيبة لذيذة، و أبان طُرقَها و مناطقَها لتظهر الفصول، و تمزج الأركان و الأُصول ليفرح و يعرج الوجودُ من الخبائس الهيولانية إلى النّفائس الرّوحانية كما نزل منها إليها .

فمن بركاتِ تلك الحديقة اللطيفة و ما لها من الثّمرات يستمرُّ حياة الكائنات و يتيسّرُ نشوء الحيوان و النّبات، أعني بحسب اختلاف أوضاع الآباء العلوية و تنوّع استعدادات الأمّهات القابلة السّفليّة، يتولّدُ و ينعشُ مواليده ، و صور مانعة عن انحلالها و شعابها غير متناهية لصور اُمّهاتها مع بقائها و ثباتها، و هو معدن أن ستنوّر الممتزج بنور ظِلّيّ فائض عمن منبع النّور و معدن البركات.

و حينئذ غلبت قوّةُ الأمّهات و ظهرت الأُنوثة في البنات، و عند التّكافؤ رتبت النّبات المنوّر بتباشير صبح الحياة، و يتولّد الحيوانات عند غلبة قوّة الآباء و يستضيءُ هياكلها بالذّكاء الشّارق عليها من آفاق الاستواء ومشارق كمال الاعتدال و الاكتفاء ، و تقعُ عليها أظلال بل عكوس أنوار من العلم و القدرة و عند النّاطقة الكاملة يقف ترتيبُ الجود و بمبدائها تتصل دائرةُ الوجود. و سُتِرَ في ذلك سرٌّ.

ثمّ النفسُ الإنسانيّ و إن كان من عالم نورانيّ فهي لكونها على الظّلمات شديدَ الانكباب كثيرَ التوجّه إلىٰ ذلك الجناب ظلمانيٌّ و يُحيطُ به عالمٌ شريفٌ نوراني، فيه شمسٌ مشرقةٌ بالذّات اقتبست ذواتُ الظلمات منها النّور، فنشرت في جوّ الكاينات بها الظّهورَ ارسلت إليها جلّ شعاعُها ليسهل العروجُ من مهاوى عالم الزّور إلىٰ معارج النور . فانظر كيف يُريك أنوارَ البرازج المُظلِمَة، سيّما الفلكية المنوّرة بالأنوار الكوكبيّة، سناء عالم النور و ضياءه، و حسن معدن السّرور و بهاءه، فهي تُريك الأوجَه الغُرّ من سُود البراقع و تُفسّر الدّياجيَ

عن الزّهر اللوامع .

<٣> زيادةُ تبصرة

انظر إلىٰ حُور مَقصورات في الخيام مُبشّرات بالسّلام عن فرج الظّلام، تدرّ عن رقعة الرقيع و تشرن و تسجن في خضرة الخضراء و تقرن ، أجل فيها نظر العبرة، فإنّها عرائسُ الفطرة و عمّال الارزاق و عمّار الآفاق، تدبّر في هبوطها و صعودها و تفكّر في نحوسها و سعودها، و تأمّل في غروبها و طلوعها، و اتلُ قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَـٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ . و اعلم أنّ الله سخّرها بزمام التّقدير و أطلعها كالفواقع علىٰ هذا الغدير، و لا تظنّ أنّها تسيرُ يسيرها، و إنّما يحرّكها غيرُها، و لعمر الله ما يُشوّقها إلّا أمرُ الله ، هو الّذي أدار رحاها، و بسم الله مجريٰها و مُرسيٰها، و إلىٰ ربّك منتهاها .

<٤> تذكرةٌ

إنَّ اللهَ يُحبّهُم و يُحبّونهُ، و الكلّ مُشتاقونَ إليه، مُتحيّرونَ في جماله و بهائه وكماله، فيتواجدون و يستقرّون، و لكن كلّ بوّسط يناسبه، و إلّا لما اختلف الجهات و الحركات، فتكثرت العقول و المجرّدات .

المجلى السّابعُ

<المقرّبون والشّوق إلى العزّ والكمال>

<فيه سبعة و أربعون عنواناً>

<۱> هدايةٌ

الشّوقُ جناحٌ يطيرُ به إلىٰ جانب العزّ و القهر، سلاحٌ يمتنعُ به عن الذلّ، و كمالك لا يتمّ إلّا بتوفية قوّتی المحبّة و القهر حقّهما، فإنّ حملك الشّوق إلىٰ معدن النّور كلمت محبّتك و بلغت نصابَها، فصارت عشقاً ، و إن صرفك القهرُ عن أعدائك الّذينَ يصدّونَ عن سبيل الله صادفت عزّاً، فأجتنبت عن المسافحات و احترز عن المراودات ، فإنّها عشقتك و اجتذبتك إلىٰ أنفسهنّ ، يرون تبديلَ عشقك شهوةً و عزّك غضباً .

<۲> تنبيهٌ

لا تكن من عواشق الهيولىٰ السالكين طريقة الجاهليّة الأولىٰ، فإن هممتَ بهاذقتَ عذابَ الجحيم و شربتَ شرابَ الحميم، و إن صرفتَ عنك السّوء و الفحشاء كنتَ من عباد الله المخلصينَ الّذينَ ليس للشيطان عليهم سلطانٌ، فنزلتَ في عليّين، يُطافُ عليك بكأس من معين ، بيضاء لذّةٍ للشاربينَ .

<۳> تبصرةٌ

إنّ السّابقينَ و السّابقات و الملائكة المقرّبينَ و المدبّرات قد اصطفّوا تحتَ قبّة الكبرياء مُطرقين من هيبة جلال الملكِ القهّار، مُغرَقين في بحار من الأنوار، حائرين في لذّة شهود الجمال، تائهين في محبّة سُبحات الكمال، يدعون الله لمَن في الأرض، و يستغفرونَ لمن ركبته الذّنوبُ و حبسته العيوبُ، يطلبون فكّ الأسير و جبرَ الكسير ، ينظرون نظر الرّحمة و الرّأفة لنفوس مُنِيَت بالنّقص و الآفة، يُنادون للإيمان أن آمِنُوا بربّكم، فروحٌ و ريحانٌ و جنّةُ نعيم، و ذلك هو الفوزُ العظيمُ و المنُّ الجسيمُ، و إن كفروا فنزلٌ من حميم و تصلية جحيم .

و هناك [۱] سلاسلُ و أغلالٌ و عذابٌ ، وحقّ لآخرين الثّوابُ والعقابُ . فضُرِبَ بينهُم بسُور له بابٌ باطنُهُ فيه الرّحمةُ وظاهُرهُ من قِبله العذابُ .

<۴> تنبيهٌ

هبّ نسيمُ الأنس وتحرّكت رياحُ القدس . ألا فتعرّض لنفحاتها ، لعلّك تتذكرُ معاهدَ ، ويتحرّك الشّوقُ إلىٰ مشاهدَ ، فيها ماتشتهيهِ الأنفسُ وتلذُّ الأمينُ . وفي وضعها تكلّ الألسنُ . بها الأحبابُ مؤتلفون والأُلّافُ مجتمعون ، يأمنون من عذاب البين ، وإصابة العين ؛ لاخوفٌ يُزعِجُهُم . ولاحُزنٌ يوجِعُهم ؛ في بهجةٍ لايُقاسُ بها بهجةٌ ولذّةٍ لايُنسبُ إليها لذّةٌ .

لايُبلغُ كنهُ مابهم من السّرور ، ولايوصفُ حالهُم بأوصاف دار الغرور ؛ فيدنو منهُم و يسمع صفيرهُم ، فيطيرُ طرباً فيلحقُ بهم و يبسطهُم في سلكهم قبل أن يعصفَ العواصفُ و يتحرّك الزّعازعُ والقواصفُ ، ويتهيّجَ أمواجُ بحار الظّلمات . فيتلالهُم ، ويرتفعَ منها سحائبُ سُودٌ ؛ فيتراكمُ و يتعاصفُ الرّعودُ و يختطفُ البروقُ ، فلاعينٌ يُبصرُ ولا أذنٌ يسمعُ ؛ فتحترقُ أجنحةُ الطائرات ، أو تقطرُ بالقطرات ، فيقع في ؟؟ريم القطران و يلتقمُها الحيتان .

فهل لك أن تركبَ سفينة النّجاة ، فتنجو من طوفان بحر الظّلمات ؛ فإنّ الحبل الّذى أد؟؟ عليه موصل ؟؟؟ من تسعون أخافُ أن يتخبّطك مسيسهُم . فالحذَر ، الحذَر ، و مع ذلك فلايعصمك من الماء إذاكان الموجُ قد طمّ و التّبار قد ذخر . نعم نودى : لاعاصِمَ اليومَ من أمر الله إلّا مَن رَحِمَ ، فكنتَ من المغرقين .

هل أدلّك علىٰ تجارة تُنجيك من عذاب أليم . تشبّث بسفينة نوح يُخرجُك من الطوفان ؛ فإنّ العظيم إلى الرّضوان والنّعيم . وما ذلك في هذا الأوان إلّا اقتفاء آثار صاحب الزّمان، مُنجي الهالكين ، رافِع حُجُب السّالكين ، غياث الدّين ، منصور من السّماء على الأعداء بالرّعب والصّبا ، واصل إلىٰ قرب «دنىٰ فتدلّىٰ فكانَ قابَ

۱. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ش...

قوسين او أدنىٰ» ، نبيّنا محمّد ، خير الورىٰ و أكمل الأنبياء والأولياء . إذ فى ما شرعها من الشّرائع فوائدُ لاتُعدُّ ولاتُحصىٰ ؛ وفي التّشرّع بها النّجاةُ من ظلمات بحر الهيولىٰ بطرق عديدة شتّىٰ .

اتّبع خيرَ النّبيّين ولاتكن من الجاهلين المتفلسفين أو المتجاهلين ؛ فإنّ هذه العلومَ كلّها صفيرُ سفير يُنبّهك عن رقدة الغافلين ويُسيّرك مع السّائرين .

فإن سمعتَ و عصيتَ كانت عليك حُجّةً و وبالاً ، وإن وعيتَ وأطعتَ كانت نوراً لك وسلاحاً ؛ فإنّ قاطعَ الطريق إذا ظفر بالغريق فتك أوّلاً بصاحب السّلاح .

فإن كنتَ ذانجدة وشجاعة فاحم نفسَك إن لم تحم قومك ؛ إذ الأعزلُ الشّجاعُ أقربُ إلى النّجاة من الجبان ذي السّلاح . فلا؟لك من اتّخذ إلٰههُ هواه فأضلّه الله علىٰ علم ، فكم من عالم ضلّ و معه علمُه لاينفعُه ؛ واحترز عن دعوة ؟؟؟ و تذكّر حال بلعم باعور ، فى ما حكى الله ، تعالىٰ : «وَاتل عليهم نَبأ الّذي آتيناهُ آياتنا فانسلخ منها فاتبعهُ الشّيطان فكان مِنَ الغاوين» .

أما يُشوّقك إلى العروج إلىٰ سماوات البروج مُزيّنةً ، مالها من فروج . أما يُنجّيك إلى الخروج عن اوحرة يأجوج و مأجوج قولُ أساطين العلماء و الحكماء و؟لاطين الأنبياء و الأولياء في مُساعدتهم و مراقبتهم عند التّجريد و مواصلاتهم و عشقيّاتهم حالة التّفريد ،

أما يطيرُ بك السّيرُو يُحرّكك مِثلَ حركة الطير قولُ نبيّنا محمّد ـ صلعم ـ و وصفه الجِنّاتِ العُلىٰ و سدرة المنتهىٰ ، و ذكر الخلود و الشّهود والمقام المحمود في اليوم الموعود . فإن وجدت في نفسك حُبّه و في قلبك سرّه فتواجد وتحرّك عن ذكرك ، لعلّك ترىٰ ربّك الأعلىٰ ، وإلّا فاتّهم نفسك ، لعلّك مااستعددتَ ، وكلٌّ ميسّرٌ لما خُلِقَ له .

<۵> أنوارُ شرقيّةُ

التّعلّقاتُ العشقيّةُ والارتباطاتُ الحُبّيةُ توجبُ اتّصافَ المُحبّين بصفات متناسبة متحاكية للماهيّات الكشفيّة الاتّصاليّة بالمبادى العالية . وعند ذلك يظهرُ

لمّ استنارة الأجرام الكوكبيّة و حركات الأفلاك الدّوريّة الشّوقيّة و سرّ الصّلاة و كثير من التّكاليف الشّرعيّة .

<۶> كشفٌ

الأجرامُ الفلكيّة والكوكبيّة والعنصريّة غيرُ واقعة علىٰ جزاف ، وإنّما هي واقعة بسبب أوضاع هي أظلالٌ ليست عِللَها . فانظر إلىٰ نظام السّفليّات و العلويّات من الثّوابت أو السّيّارات . وتفطّن للنّسب الواقعة بين القواهر و المُدبّرات خاضعة إلىٰ ذروة العيان ، و ذق من كأس الوجدان ؛ فإنّ نطاق البيان لايطيقُ إحاطتها .

<۷> تبصرةٌ

اجتَنِب عن الاتّصاف بصفات الظّلمات و سمات العدمات ؛ واعلمَ أنّ النّورَ مغناطيسُ القُرب والأُنس ، والظّلمةَ مغناطيسُ البُعد و الوحشة ، وأنت خيالٌ بينهُما كإبرةٍ ضعيفة يجذبك نورُ الأنوار برحمته عليك . فطاوعهُ بالمحبّة و الشّوق ؛ فإنّ الأتمّ شوقاً أتمُّ انجذاباً وارتفاعاً إلى المصعد الأعلىٰ ، وتحرّك البدن وظلمات الهيولىٰ فمانعه بالقهر والعزّة ؛ فإنّ الأتمّ حميّةً وعزّاً أكملُ طهارةً و نزاهةً عن الرّجس الأدنىٰ . وإنّ بينك و بينَ ذلك تعاشعاً ، ماقطع الوصلة ـ نصرك اللهُ ـ و صِل ما أمر الله به أن يوصل ـ رحمك الله ـ و أوفِ بعهدك .

فإذا تخلّصت إلىٰ عالمك عالم النّور عن جنّات أعدائك جنّات الغرور ؛ فإنّ لك ثمّ أقاربَ و أحباباً و ولائج و أرحاماً ، تلّقوك بالتّرحيب و تحيّوك بالتّسليم . تحيّتهُم فيها سلامٌ ، لايَسمعونَ فيها لغواً ولاتأثيماً إلّا قِيلاً ، سلاماً ، سلاماً . فيلتذّون بورودك و تلتذُ بوصولهم لذّةً لاتبلغُ كنهَها ولاتقدرُ وصفَها .

وهُناك شروقُ سُبُحات أنوار الحقّ الأوّل نور الأنوار ، وينعكسُ إشراقاتُ أشعّةُ وجهه . فلكم وجوهٌ يومئذ ناجزةٌ إلىٰ ربّها ناظرة ، وكان مالاعينٌ رأت و لاأذنٌ سمعت و لاخطر علىٰ قلبِ بشر .

واعلم أنّ في ذلك العالم عالم النّور والظّهور ، كلّما كان أعلىٰ في مراتب العِلل

فهو أولىٰ إلى المعلول الأدون، لشدّة ظهوره، إذ لابُعدَ هناك و لامسافةَ. بل القُربُ والبُعدُ بالخفاء و الظّهور، كما إذا ركّب سَطحُ المسّ من سواد و بياض، يُرى البياضُ أقربَ لنوريّته والسّوادُ أبعدَ لظُلمته.

فأقربُ الأشياء إليك وإلىٰ كلّ شيء هو الحقُّ الأوّلُ النّورُ المحضُ، فهو أولىٰ بالتّأثير في كلّ ذات و كمالها و إعطاء رونقها و جمالها. ولذلك يرى المُعاينون بعين العيان المُشاهدون ساحةَ فضاء عالم الأنوار بضياء شمس العرفان يستنِدونَ جميعَ الأكوان النّاظرين من كُوّة البرهان.

ثمّ الواقفُ الخبيرُ النّاقدُ البصيرُ يُبصِرُ من هذه التّبصرة سرّ الصّوم و كثير من التّكاليف الشّرعيّة. ولعلّك تبصرُ بذلك فی ما بعدُ تنقيحاً و توضيحاً.

<٨> تبصرةٌ لنور شرقيّ

اتّصافُ العاشق بكمال المعشوق ظاهرٌ عند كلّ ذي فطرة صحيحة و طبيعة سليمة مستقيمة، بل كلّ من يستحقُّ الخطابَ يميّزُ الخطأ عن الصّواب. فإنّي شاهدتُ من نفسي حينَ معاينة نور جمال المعشوق الحقيقيّ، في شمائل المحبوب المجازيّ، تأثيراتٍ عظيمة وتغييرات بديعة عجيبة تابعة لأحوال المحبوب حاكية لماله من الصّفات مناسبة لما اتّصف بها من السّمات. فكثيراً مّا يُحاكينا في الأفراح و الأتراح و كثير من أعراض الأرواح و الأشباح.

<٩> ظلٌّ غربيٌّ

سائرُ الموجودات عند الظّاهريّة من الصوفيّة مواطنُ لحقيقة واحدة. ولهذا سُمّيت مظاهرها.

<١٠> نورٌ شرقيٌّ

الممكناتُ عندي و سائر المحققين مظاهرُ فحسبُ، فكلُّ ذرّة من ذرّات الكائنات مرآةٌ لمعاينة جمال نور الأنوار و كماله، بل كُوّةٌ يُشاهِدُ منها البصيرُ فضاء النّور و ضياءه و بهجته و بهاءه.

<١١> تنبيهٌ

الصّورُ المرئيّةُ في المرايا ليست فيها كما يراه العَوامُّ ، وإنّما هي آلةُ إبصارها و سائطُ الشّعور بها و إدراكها .

<١٢> تمثيلٌ شرقيٌّ

نسبةُ الحشويّة و الظّاهريّة من الصّوفيّة إلى الكمّل المحققين من أصحاب العيان نسبةُ العوامّ إلى المدقّقين من أرباب البرهان .

<١٣> كشفٌ وتوضيحٌ عرشيّ

محبّةُ كلّ ذرّة من ذرّات الكائنات فهي حقيقةً محبّةُ مبدأها و مُجاراة محبّتها ؛ إذ يحصلُ للمُحبّ في حال هيجان المحبّة و ثوران المودّة ميلٌ جِبلّيّ و حُبٌّ طبيعيّ و وجهٌ غريزيّ إلىٰ وجه الله العزيز ، مُسبّب الأسباب و مُسهّل الأُمور الصّعاب ؛ فإنّ العبدَ عند الوقوع إلىٰ الأهوال و صِعاب الأحوال يتوكّلُ على الله و يخلصُ بالكلّيّة ، وإن لم يتفطّن بذلك .

ولذلك ترىٰ أكثر العرفاء مُستدلّين علىٰ إثبات وجوده و تدبيره لأمور العبد بالحالة المُشاهدة عند الوقوع في الأُمور الهائلة ، كالحرق و الغرق . وفي الكلام الإلٰهيّ إشارةٌ إليه أيضاً .

<١٤> استشهادٌ بظلّ غربيّ علىٰ نور شرقيّ

قال المعلّمُ الأوّلُ : «الصّفات النّفسانيّة تنتقلُ إلى البدن»، ولذلك ينتفعُ صاحبُ اليرقان برؤية الماء ، ويتضرّرُ برؤية الأشياء الحُمر ؛ ويخرجُ من بيضة الحمامة الزّرقاء حمامةٌ ملوّنةٌ بألوان مختلفة إذا جلست في مكان منقوش ذي ألوان ويتشابهُ أطرافُ الدّجاجة بالدّيك عند اتّصافها بصفاتها النّفسانيّة .

<١٥> تبصرةٌ وتتميمٌ

التّعاشقُ بينَ الرّوح و البدن و تواصلهُما يوجبُ صعودَ هيئآت البدن إلى الرّوح و نزول هيئآت روحانيّة إلى البدن .

فكما أنّ الفكرَ في المعارف و الحقائق و سماعَ ذكر الحبيب و مُعانية نور جماله و مُشاهدة عظمته و بهائه يوجبُ قشعر البدن و وقوفَ أشعاره و اضطرابَ جوارحه ؛ وسماعَ ذكر العدوّ و مكائده و الفكرَ في مُعاداته يُهيّجُ الفضبَ و يُحمّرُ اللّونَ ؛ كذلك خشوعُ الجوارح و خضوعُ البدن و تنظيفهُ و نزاهتهُ و تطهيرهُ ، و ذكرُ الله ـ تعالىٰ ـ باللّسان و تحميدهُ و تمجيدهُ و الإعراضُ عن الأغراض الحِسيّة ، والامتناعُ بكفّ الحواسّ و ذكر أحوال الملكوت و الجبروت و التّشبّه بها و بالمقرّبين من عباد الله المخلصين يُوجِبُ عروجَ القلب إلى الحضرة القُدسيّة و الإقبالَ على الحقّ و الاستفاضةَ عن عالم الأنوار و تلقّيَ المعارف والحقائق ، والاستمداد من ملكوت السّماوات .

فوُضِعَت عبادةٌ شاملةٌ لهيئآت الخضوع و الخشوع و إتعاب الجوارح من شرائط التّكليف و التّنزيه و قصد القربة و صدق النّيّة و الأذكار المُذكّرة لنعم الله ـ تعالىٰ ـ وثنائه بما يليقُ بحضرته و غاية التّذلّل لعظمته و الإذعان لأمره و حكمه .

<۱۶> نورٌ شرقيٌّ

لكلّ علّة مع معلولِها ولكلّ لازم مع ملزومهِ مناسبةٌ شديدةٌ ، فيكونُ حصولُ مايناسبُ أحدهما مُعدّاً لحصول مايناسبُ الآخر ، فيكونُ قراءةُ الكلام النّازل من الوحي الإلٰهيّ و حسنُ الاتّصال بعالم النّور مُعِدّاً لهيئآت مناسبة اتّصاليّة نوريّة مطلوبة في «الصّلاة» الّتي هي معراجُ المؤمن . و قد دريتَ أنّ العلاقةَ الشّوقيّةَ في الأجرام العلويّة أوجبُ لطواف الأطراف . ظلّه درُّ طالعه بالكيفيّة طائفة .

<۱۷> تأييدٌ واستشهادٌ

تكرارُ الأفعال و الحركات يوجبُ حدوثَ الملكات .

<۱۸> نور شرقيّ

مساماتُ وجوه الأطراف تنسدُّ بالأوساخ . وذلك يوجبُ صعود بخارات رديّةٍ إلى الدّماغ ، مُشوّشةٍ للأرواح النّفسانيّة ، مانعةٍ من التّوجّه التّامّ إلى الملأ الرّوحانيّة ،

صارفةٍ عنانَ النّفس بحكم المناسبة إلى الأمور الجسمانيّة .

وأيضاً ، الماء يرطبُ و في الوجه و الأطراف أعصابٌ كثيرة ثابتة من الدّماغ . ويكتّفُ طرف عصب بكيفيّة بعد تكثيف أصله بها . ولذلك يُرىٰ يذهبن للأطراف برطب الدّماغ . وعند ذلك يظهر سرّ الوضوء .

<١٩> ظل غربيّ

قد ثبت في علم الطبّ أنّ الحركة الجماعيّة أولدت عرقاً رديّاً خارجاً من أعماق البدن إلىٰ ظاهره . والماءُ يُزيلهُ ، فغُسلهُ واجبٌ . وذلك غسلٌ

<٢٠> تلويحُ لوحيٍّ

الدّعاءُ من أسبابِ الكون ، فالظّلمُ قبيحٌ ، والعدلُ حسنٌ ، والزّكاةُ واجبةٌ ، لاستيجابها الدّعاء النّافع

<٢١> تنبيهٌ

في الزّكاة إشارةٌ إلىٰ صرف النّفس عن التّوجّه إلى الأمور الدّنيّة البدنيّة و فيها تحصيلٌ لملكة التّرك . وعدمُ الأمر بتركها بالكليّة لصلاح العالم و انتظامه ؛ فإنّ تركَ الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثيرٌ ، مع إشكال دفع الشرّ به بوجه آخر .

<٢٢> تنبيهٌ

المالُ عند الفقراء أعزُّ . فيكونُ توجّهُ نفوسهم إليه أشدّ ، وجب أن يكونَ الإيثارُ منه أوفر . لذلك أوجب في الأقوات العُشرَ ، و في النّقود رُبعَهُ .

<٢٣> تبصرةٌ

النّفسُ إذا أدركت في قوّة لذّةً توجّهت إليها و أكبّت عليها . فاللذّاتُ الحِسّيةُ تمنعُها عن اللذّات العقليّة . و من ذلك يظهرُ سرُّ الصّوم و المنع عن كثير من المُحرّمات ، كالشّراب ، المُقوّي للقوى الحيوانيّة ، المُضعّف للقوى النّفسانيّة .

<۲۴> تذكرةٌ

قد عرفت أنّ تأثير الأجسام بمشاركة الوضع و إن اختلف أحوال السّفليّات لاختلاف أوضاع العلويّات ، فللأجرام العلويّة في أقطار الأرض بحسب اختلاف نسبها إليها تأثيراتٌ مختلفةٌ .

<۲۵> تنبيهٌ

للتوجّه إلى الجهات المختلفة آثارٌ وخواصُّ متعيّنةٌ ؛ فإنّ التّوجّهَ إلىٰ سُهيلٍ والقطب الجنوبيّ يُسهّلُ الولادةَ ، ولذلك يتوجّهُ إليها أكثرُ الحيوانات حالَ ولادتها ؛ والتّوجّهُ إلى القطب الشّماليّ ناظراً إلىٰ بناتِ النّعش يُصحّحُ العينَ و يُقوّيها

و من هاتين المقدّمتين يظهرُ سرُّ التّوجّه إلى الكعبة و فائدةُ بعض أعمال الحجّ .

ثمّ إنّ الأُمَمَ مختلفةٌ ، ولكلّ منها مع موضع من المواضع مناسبةٌ خاصّةٌ . وأيضاً تختلفُ خواصّ المواضع في الأزمنة بحسب استيلاء الكواكب المختلفة عليها . فلا إشكال في تحويل القبلة .

<۲۶> إشراقٌ

اليمينُ واسطة الفيض . وكلتا يدي الرّحمان يمينٌ . والحجرُ الأسودُ يمينُ الله . ويداهُ العقلُ والنّفسُ ، وهما مبسوطتان . قال الله تعالىٰ : «خمّرتُ طينةَ آدمَ بيدي أربعينَ صباحاً» . وفيه سرّ عظيمٌ .

<۲۷> إشراقاتٌ شمسيّةٌ

الغرضُ من التّكليفات الشّرعيّة تحصيلُ المحبّة الإراديّة وانتهاؤها إلى العلاقة العشقيّة الموجبة للاتّصاف بالصّفات الإلٰهيّة حتّىٰ لايرىٰ إلّا نورَهُ وأن لحظه نفسه فبالنّور للنّور إلى النّور . وبذلك يظهرُ تفسيرُ كثير من الأحاديث القدسيّة .

منها قوله : «لايزالُ عبدي يتقربُ إليّ بالنوافل حتّىٰ أُحبّه ، وإذا أحببته كنتُ سمعه الذي به يسمعُ و بصره الذي به يبصرُ» ، الحديث .

ومنها قولهُ : «مَن طلبنى فقد وجدني ، ومَن وجدني فقد عرفنى ، ومَن عرفنى فقد أحبّنى ، ومَن أحبّنى فأنا قتلتُه ، ومَن قتلتُه فعليّ ديتُهُ . ومَن عليّ ديتُهُ فأنا ديتُهُ» .

والحقّ : أنّ المنصور في دعواه صادقٌ كاذبٌ ، مُخطىءٌ مُصيبٌ .

<۲۸> نورٌ قمريٌّ

المُحاكاةُ لذيذةٌ .

<۲۹> تنبيهٌ

كمالُ العشق يظهرُ عنه تكاثرُ أسبابِ المحبّة، كما في الصّور الجميلة و الأصواتِ الحسنةِ . وجهٌ آخَرُ ، قد أشرنا إليه رمزاً ، فتفطّن و إن لطف . ويمكنُ أن يكونَ مُحاكاةُ الصّور للحالات النّفسانيّة موجبةً للالتذاذ بها و لم كراهةِ غير الموزون منها عدمُ مُناسبةِ اللّاحق للسّابق المفقود المطلوب المرغوب و بُعده عنه ، فافهم . فقد حان أن نشرعَ الآنَ في بيان لميّة اختلاف الإنسان و سائر الموجودات .

<۳۰> مصباحٌ يستفيدُ من نور شرقيّ

الهيكلُ الجميلُ الإنسيُّ مظهرٌ لأنوار السّعود الكريمة المشرقة المنيرة الفلكيّة مُحاكية للنّسب الشّرفيّة العقليّة . وكلّ من ذلك يوجبُ البهجةَ واللذّةَ والسّرورَ . فكيف اجتماعُها .

<۳۱> قبسٌ مقتبسٌ من نور شرقيّ

في مبدأ تكوّن الكائنات العنصريّة يفيضُ عليها من الأجرام الفلكيّة ، بحسب أوضاعها و مراتب ضعفها و قوّتها ، قُوىً و أنوارٌ هي مبادٍ لآثار لايُقاصُ إلىٰ مايشاهده، من الكواكب ما يكونُ قربُه ملائماً . ومنه ما يكون بُعدهُ كذلك . ومنه ما يكون توسيطهُ . والبُعد الواحد قد يكون ملائماً بعدَ بُعد آخر .

وبذلك يظهرُ لميّة اختلاف ثبوت الكواكب السيّارة و اختلاف أحكامها عند وقوعها في بُيوت الطّالع . يعنى إن صحّ وتحقّق عددٌ يصحّ منه كسورُ أدوار السّبعة

السّيّارة و الثّابتات . ففي هذه المدّة عادت الأوضاعُ بعينها ، وإلّا فلا ، إن كانت الأدوارُ الفلكيّةُ متشاركةً في عدّة و مدّة وجب عددُ الأوضاع بعينها . وإليه ذهب حكماء فارس و الإشراقيّون وعظماء المشّائين ، وإلّا لم يجب .

<۳۲> إشراقٌ

اكتحال بصر البصيرة من دور رغام أقدام الأنبياء ، وتقوية سوادها بسواد الزّبر الموروثة عن أعاظم الحكماء يُرىٰ في المرايا الصّقيلة العلويّة صورُ الحوادث البعيدة السّفليّة .

<۳۳> نور قمريّ

القراناتُ العظيمة والصّفيرة والوسيطة ، والأدوارُ العظيمة والصّغيرة والوسيطة الكوكبيّة وسائر الأوضاع الفلكيّة و طوالع مباديها و تيسيراتها و انتفائها و سهامها يُوجِبُ اختلافَ الكائنات الفاسدات . لكنّ الأمور العظيمة تظهرُ في أوائل انتقال الأدوار و أزمنة انتفاء انتهاء القرانات و تيسيره إلىٰ طالعه أو عكس ذلك أو حدوث وضع يناسبه .

ومن العجائب ظهورُ ذوات الأذناب في تلك الأوقات في رحلة أو تار القرانات السّابقة أو طوالعه . وتحتَ هذا سرٌّ . ومنشأ هذا أوّل دور زحل على الرّأي الأصحّ . وطالعه حدود المشتري من أواسط الميزان و الزّهرة في الدّرجة الأولىٰ من الحوت و زحل في الخمسة الأخيرة من برج الجدي . وهو السّنة السّابقة من القِران الخامس الواقع في العقرب بطالع الثّور . ولعلّ ذلك يوجبُ تغيّرات عظيمة و أوضاعاً غريبةً .

<۳۴> إشارةٌ

أسباب الحادث لاتنحصرُ في الأوضاع السّماويّة ، بل لإرادتها و للأسباب الأرضيّة في ذلك مدخلٌ عظيمٌ . ولذلك يُرىٰ فساد الأشخاص الظّالمة والمُدُن الفاسدة وذوي طوالع قويّة .

<٣٥> نور قمريٌّ

والنّفس الإنسانيّةُ من جواهر الملكوت . فلا يبعدُ اتّصافُها بصفاتها وتأثيرُها في الهيولىٰ .

<٣٦> تنبيهٌ

في الطبيعةِ عجائبُ ؛ ولِلقوى الفاعلة و المنفعلة اجتماعاتٌ علىٰ غرائبَ . وعند التّأمّل فى ما ذكرنا من المقدّمات يظهرُ سرّ السّحر و الطّلسمات و النّيرنجات .

<٣٧> إشراقٌ شمسيٌّ

المرايا المُحرِقةُ نِعم العونُ علىٰ معرفة كيفيّة ظهور المعجزات و خوارق العادات الواردة في الولايات و النّبوّات .

<٣٨> تنبيهٌ

الأضواء المنعكسةُ من المرايا تختلفُ بحسبِ اختلافها كيفيّةً و كميّةً ،كما يدلُّ عليه التّجربةُ و بَرهَنَ عليه صِناعةُ المناظرة .

<٣٩> تذكرةٌ

هبوطُ الهيئآت النّفسانيّة إلى البدن و قواه يوجبُ نزولَ الوحي عند اتّصال النّفس بالمبادي العالية .

<٤٠> نورٌ شرقيٌّ في ظلّ غربيّ

العالمُ المثاليّ البرزخيّ يُحقّقُ بعثَ الأجساد و جميعَ مواعيد النّبوّة ، و يُظهِرُ الغرائب الصّادرةَ عن السّحرة و الكهنة . والمذهبُ المنصورُ أنّه غيرُ معلّق في مكان

<٤١> إشراقاتٌ شمسيّةٌ في أنوار قمريّة

المجرّداتُ أنوارٌ مختلفةٌ في الشّدّة والضّعف ، والجسمانيّات ظلماتٌ ، و من اختلاطهما و امتزاجهما تكوّنَ العالمُ ؛ فإنّ لكلّ من الأنواع نوراً مجرّداً عقلاً قاهراً .

و قد يكونُ لها أظلالٌ نوريّةٌ ضعيفةٌ مدبّرة. والكلُّ لمعاتُ النّور الأوّل. و لذلك حكم الفارسيّون و البابليّون الأقدمون من [أنّ] مبدأ العالم اثنان، نورٌ و ظلمة.

و من طعن فيهم ماعرف مقصدهم، حيثُ حمل المبدأ على الفاعل. وما سوى الواجب ـ تعالىٰ ـ من نوره أو ظلّ خياليّ؛ فإنّهُ كلُّ الوجود، و كلّهُ الوجودُ، و هو علىٰ كلّ شيء شهيدٌ و بكلّ شيء مُحيطٌ. والماهيّاتُ الممكناتُ هي الظّلالُ المدودةُ. قال الله تعالىٰ: ﴿ألم تَرَ إلىٰ ربّك كيف مدّ الظلّ ولوشاء لجعله ساكناً. ثمّ جعلنا الشّمسَ عليه دليلاً. ثمّ قبضناهُ قبضاً يسيراً﴾.

وفيه سرّ عظيمٌ قد أشرنا إليه في فائدة التّكليف.

واعلم أنّ صورَ الكائنات أزلاً و أبداً منقوشة في البرازخ العلويّة. ومظهرُ علم الباري هو العالمُ النّوريّ والعالم العلويّ الفلكيّ والثّابتات الباقيات في العالم السّفليّ العنصريّ، وذلك مع المتغيّرات و المثاليّات مظهرُ بصره أو سمعه.

والمذهبُ المنصورُ أنّ قوّة التّأثير غيرُ لازمة لماهيّة بعض النّفوس، بل الحقّ أنّ القدرةَ تحصل له بالنّور الشّارق عليه. ألم تر أنّ الحديدَ الحامية إذا أثّرت فيه النّار يتشبه بالنّار ويستضيء ويُحرقُ. فالنّفس النّوريّة إذا اتّصلت بالنّور وتلبّست لباسَ الشّروق أثّرت وفعلت، فتحدث الصّورُ بحسب تصوّراتها. فالنّور بتأييد النّور يُحدِثُ الظّلمةَ والنّورَ.

ثمّ إن كان الغالبُ علىٰ جوهرها الأمرُ القهريّ يقعُ الشّروقُ علىٰ وجهٍ يغلبُ فيه حصّةُ الأُمور القهريّة من السّماويّات و أربابُ طلسماتها، فيصيرُ صاحبهُ شُجاعاً قهّاراً علّاماً؛ وإن كان الشّروقُ من أنوار روحانيّة بحسبِ استعداد حُبّيّ عشقيّ يغلبُ فيه حصّةُ الأُمورُ اللّطيفة العشقيّة، فيصيرُ صاحبُه معشوقاً مُعظماً. والأوّلُ من الشّمس والنّحوسة والسّعودة، والثاني من القمر المسعود والسّعود.

<۴۲> قبسٌ من نور شرقيّ

الأمورُ المشاهدةُ في النّشأة الآخرة مناسبةٌ لجوهر النّفس مُحاكيةٌ لمدركاتها في

هذه النّشأة ، والنّفوسُ الشّديدةُ الانكباب على الظلمات تناسبُ الظّلمات والصّور القبيحة المُظلمة تُحاکی مُدرکاتها . والمُعرضُ عنها يناسبُ الأنوار ویلتذُّ بُمشاهدتها و مُعايتتها و يفرحُ بمقارنة الظّلمات و مُغايبتها .

<۴۳> مسألةٌ وحوالةٌ

يمكنُ أن يكونَ مظهرُ علم الباري ـ تعالى ـ بجميع الأشياء نفسَ ذاته ، علیٰ ما فصّلناه في شرحنا لهياكل النّور .

<۴۴> لمعةٌ من نور شرقيّ

لايبعدُ وجودٌ عالم مثاليّ شبحيّ فی مابینَ العنصریّات والفلکیّات أو ماوراء الكلّ ، مشتملاً علیٰ جميع ما في العالم الحسّيّ مع زوائد كلّها و علیٰ أفلاك سريعة الحركات و أراضی دائمة السّكنات ، علیٰ ماشرح في شرح هياكل النور.

<۴۵> ظلٌّ غربيٌّ

التعقّلُ حدوثُ صورة عقليّة في ذات مُتمّمٌ عليها و مُفيضُها و منوّرُ النّفس بها يجبُ أن يكونَ مجرّدُ النّسبة إلى النّفس کنسبة الشّمس إلى البصر . وذلك هو العقل الفعّال في عالمنا هذا .

<۴۶> تبصرةٌ

بردُ اليقين الحاصلة من الأنوار يُطفیء النّيرانَ المشتعلةَ من الظّلمات والجَهالات . أمّا تریٰ کیف أطفیٰ بردُ نفس إبراهيمَ ﷺ نارَ نمرودَ .

<۴۷> تشبيهٌ

النّارُ تخرقُ الغشَّ من الذّهب و الفضّة وتُخرِجُها من الخلاص صحيح العيار . والنّاسُ مَعادنُ کمعادن الذّهب والفضّة . ونفوسُها فی نار المحبّة والرّياضة كالذّهب والفضّة في الخلاص، فلاتخف من النّار إن وجدت في قلبك ضجّةً .

المجلى الثّامنُ

<الرّياضة والفوائد المترتبة على النبوّة والرّسالة بحسب إدراكنا>

ولنُكمِل الرّسالة بما فيه إشارةٌ إلىٰ حقيقة الرّياضة و مالها من البداية والنّهاية و قليل من الفوائد المترتّبة على النبوّة والرّسالة بحسب مدركنا هذا.

<۱> اشراقٌ

استحكامُ العلائق مع النّفوس المستنيرة بالأنوار الإلٰهيّة يوجبُ انعكاسَ تلك الأنوار إلى النّفوس الّتي استحكمت العلاقة معهم، كالمرايا المتقابلة بمرآة يحاذىٰ بها وجهُ الشّمس. وبذلك يظهرُ حقيقةُ الشّفاعة. وحاصلهُ: أنّ نفسَ النّبيّ بمنزلة مرآة تستنيرُ من نيّر، ويُنوّرُ مقابله، بل بمنزلة القمر في اللّيلة القمراء، فإنّه ينوّرُ العالم بنور الشّمس.

وبذلك يظهرُ أيضاً فائدة الصّلاة على النّبيّ ﷺ والتّوجّه إليه و إلىٰ الإمام، إذ كثرةُ التّوجّه توجبُ شدّة استحكام العلاقة. وذلك بمنزلة توسيط المرآة في استفادة نور الشّمس. ثمّ لايخفىٰ على البصير أنّه إذا قوبل بمرآة واحدة مرايا متقابلة لوجه الشّمس تضاعف فيها أنوار كثيرة و أضواء شديدة.

<۲> تنبيهٌ

إنّ الّذي نصبوا أنفسَهُم في منزلة الإرشاد والتّعليم، جلّهُم بل كلّهُم، ذهبوا إلىٰ عزل القوى الإدراكية عن أعمالها و سدّ أبواب المشاعر الشّاعرة جملةً، و منعوا الصّور الادراكيّة الّتي هي الأمثلةُ للأعيان الخارجة عن ورودها إلىٰ تلك المشاعر و صورها عنها، زعماً منهم أنّ هذا العمل من الطّالب هو الّذي يُعِدُّهُ للتّوجّه نحو المبدأ الفيّاض. وهذا عند انتهاجِهِ الطّريقة المثلىٰ صوبَ المقصد الأقصىٰ.

وذلك كالمتصوّفة الرّسميّة وأهل الحكمة النّظريّة؛ فإنّهم منعوا، لدى الاستفاضة، سائر القوىٰ عمّا خُلِقَ له مِن الأعمال، سيّما الوهم منها والخيال.

ولايخفىٰ على المستبصر بأساليب أولى الدّراية من الوراثة النّبويّة أنّ معاونى القوّتين هما الجناحان للعقل الإنسانيّ عند عروجه إلىٰ معارج أُولي النّهاية و طيرانه إلىٰ

فضاء الذوّق والولاية . فهُما المُعِدّان للسّالك مَسالكَ الكمال الإنسانيّ . وكذلك مايجري مجراهما من الحواسّ الظّاهرة والباطنة .

فالّذي عزل عن الحواسّ عمّا قدّرت له بمعزل عن السّير الكماليّ الختميّ عند المبصرين الّذين لهمُ سهمٌ من الوراثة النّبوي ، فانّه قدكثر للعقل الإنسانيّ جناحان بقوادمها و موافقها ، فإنّها هي الّتى بها يعرج العقل عن محصورات النّظر ... إلىٰ صحارى القلب وفتح ... وبهذه الجمعية الّتى قدّرت لآدم نراه قد استأهل منزلة الخلاقة الّتى كانت له على البريّة وأفحم الملأ الأعلىٰ عند معارضتهم له و سعايتهم فيه .كما أفصح عنه قوله تعالىٰ : «وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة» . الآية .

والّذي يُقضىٰ منه العُجبُ حالُ المتصوّفة الّذي حصروا طريقتهُم في متابعةِ سيّدنا محمّدﷺ وشارع كتابه و سُننه . وليس في السُّنن المأثورة من هذا «العزل» الّذي هم عليه عينٌ و لاأثرٌ ، ولا في الكتاب له ذكرٌ ولاخبرٌ .

بل الّذي سمت به الآياتُ والآثارُ و تواترت به الأخبارُ هوالأمرُ بالنّظر والإبصار، وتوجّه سهام الوعيد والتّعبير علىٰ من لم يستعمل هذهِ القُوىٰ . ﴿**وَلَقَد ذَرأنا لِجهنّمَ كثيراً مِن الجِنّ وَالإنس. لهُم قلوبٌ لايفقهونَ بها ولهُم أعينٌ لايبصرون بها ولهُم آذانٌ لايسمعون بها. أولئك كالأنعام، بل هُم أضلّ**﴾ . نعم صرفها فى ما لم تخلق لإجله ضلالٌ و إضلالٌ و ظلمٌ و وبالٌ .

<۳> تذكرةٌ

أما سمعتَ في العلوم الرّسميّة والحقيقيّة أنّ عزل القوى الحِسيّة بالموت مُحالٌ ، فعزلُها من تحصيل مالها من الكمال يوجبُ ركونَها إلىٰ صورة مُشوّشة يخبر عنها الخيال . وذلك هو الظّلم والوبال والضّلال والإضلال . وقد يُسمّىٰ ذلك معاينةً ومكاشفةً .

<۴> تنبيهٌ وارشادٌ

فاستَطِلع من أنوار العرفان شموساً بازعة أنوارُها، نافية لذلك الدّياجي وآثارها؛ ولاتُصغِ إلىٰ ذوي الخيالات وطنين الأوهام ؛ فإنّك قد تضاعف عليك الظّلام واستولىٰ عليك الغفلة والمنام . فاستقم يا قائم و انتبه يا نائم ودع أضغاث الأحلام . فلاتركن إلى

الّذين ظلموا ، من أرباب الجلال و سلاطين شياطين الوهم والخيال .

واعلم أنّ مراتب الرّجال ليس بتقادم الأزمنة والآجال . وإنّي عرفتُ في هذا الزّمان من سبق كثيراً من الأوائل . وماالسّبقُ بالأزمنة كالسّبق بالفضائل . له سبقُ الثّمار أزهارُها ومراتبُ الأعداد أصغارُها ... الأوّل غيرُ كاذب ، ولا في سوى القدح الآخر لذّةُ شادب.

<۵> هدايةٌ

الأرصادُ الروحانيّة نعم العونُ علىٰ مشاهدة العقول النّورانيّة .

<۶> تبصرةٌ

لا يبصر المقيّدُ في مضيق الشّركة إلّا بشِركةٍ من مفاتحها ، ولا يشعرُ إلّا بما يبدو من فُرَجِها ومَداركها . وإنّما الجذبُ إلىٰ ضيائها ويميلُ إلىٰ فضائها . فالنّفسُ إلى القوى الحِسيّة شديدةُ الانكباب كثيرةُ التّوجّه إلىٰ ذلك الجناب .

فعليك ـ بعدَ إبرام العزيمة و إحكام العزيمة في إرادة الرّياضة ـ بالتّوبة والإنابة . فأقبِل بالكليّة على الله تعالىٰ ، وأعرِض عمّا سوى الله ، ولا تُشرك بعبادة ربّك أحداً .

واعلم أنّ النّزوعَ إلىٰ كلّ شيء خضوعٌ له و عبادةٌ ، بل إنّ ذلك شركٌ خفيٌّ . قال النّبيُّ ﷺ : «الشّركُ في أُمّتي أخفىٰ مِن دبيبِ النّملة السّوداء في اللّيلة الظّلماء على الصّخرة الصّماء» .

<۷> تنبيهٌ

العبادةُ تطويعُ النّفس الأمّارة للنّفس المطمئنّة . وإنّما يحصلُ باشتغال الحواسّ بما يناسبُ القدسيّات العلويّات منصرفةً عمّا يلائمُ الحسّيّات السّفليّات ، و يمنعُها عن اشتغالها بما تنزعُ إليها طبائعُها .

<۸> إشارةٌ

تلطيفُ السّرِّ رفعُ العبارات الطّبيعيّة عن وجه القلب ببدوّ القوى البدنيّة النّفسانيّة ومُحاكاتها للسّرّ في حركاتها لتقبل إشراقات أشعّة الأنوار القدسيّة .

<٩> تبصرةٌ

في الرّياضةِ أغراضٌ ثلاثةٌ : مُتابعةُ القوى الحِسيّة [القوى] العقليّةَ و تنحية الأدناس الطّبيعيّة و تلطيف السّرّ .

ويحصلُ الأوّلُ بالعبادة ،كما أمر به الشّريعةُ الحقّةُ الشّريفة . والثّاني [يحصلُ] بالزّهد الحقيقيّ الّذي هو تعديل الطّعام و المنام وقلّة الكلام والاعتزال عن الأنام ، ونهايةُ الزّهد التّقوىٰ ، فإنّه خيرُ الزّاد في سفر المعاد . والثالثُ [يحصلُ] بالفكر اللّطيف و العشق العفيف .

وقد يعينُ عليها الألحانُ المناسبةُ للأُمور القدسيّة والمعانى الدّاعية إلى الحقائق العلويّة، النّازعة إلى الدّقائق العقليّة، النّافرة عن الطّباع الفاسدة السّفليّة والخيالات الباطلة الوهميّة ، وصحبة الأزكياء والعرفاء ، واستماع حديثهم في الطّريقة ، سيّما ما يرقّ بالنّغمة الرخيمة والعبارة الفصيحة و الأصوات الحسنة اللّطيفة مع الإشارات الدّقيقة الرّشيقة البليغة ، خصوصاً عمّن يُشاهَدُ في مرآة شمائله جمالُ المعشوق الحقّ الواحد المطلق . وينتهي ذلك إلى الفناء في التّوحيد الذّاتيّ و ظهور سلطان العشق الحقيقيّ و البقاء السّرمديّ والبقاء الأبديّ .

<١٠> إشراقٌ شمسيٌّ

غلّق علىٰ نفسك أبوابَ المدركات الحسّيّة ، وامحُ بإشراق نور الله ظلماتِ الخواطر الوهميّة ، ولاتشتغل بغير ربك ، واحسِب نفسَك كأنّها فارقت الأقطار والجهات و الأزمان والأوقات ، مجرّدةً مباينةً مغلقة مفارقةً زماناً طويلاً و دهراً كثيراً ، ليأتيك برقٌ ثمّ خرقٌ و طمسٌ ، فتنوّر بنور النّور ، فيحجبُ ذلك النّورُ لشدّة نوريّته نورَك . فلاترىٰ إلّا النّورَ ، وترىٰ نورَك من النّور على النّور في النّور المنوّر بالنّور . واللهُ أعلمُ بسرائر الأُمور .

فهذا ضربٌ من التّوحيد أقربُ إلى التّحقيق ممّا اشتهر بينَ الصّوفيّة الرّياضيّة ، وأوغلُ في التّدقيق ممّا ذهب إليه الحكماء الإلٰهيّة ؛ اهتديتُ إليه باللّمعات النّوريّة ، وسمّيتُه بالوحدة المنصوريّة .

<١١> تذكرةٌ

قد بيّنا في بعض التّعليقات امتناعَ لاتناهى المجتمعات مطلقاً .

<١٢> نورٌ شرقيٌّ

يمكنُ أن يتعلّقَ النّفسُ المفارقةُ ببدنها مرّةً أُخرىٰ . بل بعضُ الدّلائل ربما يُوجِبُ ذلك... وبذلك يتحقّقُ المعادُ الجسمانيّ الموعودُ في الكلامِ الإلٰهيّ بلا تأويل.

<١٣> واقعةٌ وحكايةٌ

إنّى كنتُ في هور قليا مع الخُلّان و الرّفقاء عند الإخوان والآباء في فضاء فسيح ، شديدةِ البهاء ، كثيرةِ الضّياء . أبدع اللهُ ـ تعالىٰ ـ فيها بالعلم القديم صورَ الكائنات في أحسن تقويم. فيها رياحينُ خُضرٌ؛ كان بينَها نسيجٌ وديباجٌ من الزّهر والنّور والزّعفران، في أواسطها أنهارٌ تجري علىٰ حصاة كأنّها الدّرُّ والياقوتُ والمرجانُ ؛ فيها بيوتٌ عاليةٌ وقصورٌ شاهقةٌ ، فيها سُرُرٌ مرفوعةٌ وأكوابٌ موضوعة و نمارقُ مصفوفةٌ و رزابيُّ مثبوثة . يطوفُ عليها ولدانٌ وغلمانٌ وحورٌ حِسانٌ ، لم يطمثُهنّ إنسٌ قبلهُم و لاجانٌّ .

وقد اشتغل أبى بالفلاحة و تزيين الأصقاع بالعمارة والزّراعة . فبعثني يوماً لتعمير قطر . فإذاً أنا بحمام كدر وغار مُظلِم منقوش بصور العالمين ، استقرّ فيه أبناءُ الجنّ والشّياطين، العالمين بعلم السّيماء، القادرين علىٰ إراءة الأشياء علىٰ ما هي عليها.

فشاهدتُ عجائبَ عديدةً وغرائبَ كثيرةً .

منها : أنّ رجلاً في مزبلة عليها سماءٌ طريّةٌ و جيفٌ مرضيّة ، يعني : في جلود غير مدبوغة بألحان غير موزونة ، يصفُ بها حُسنَ امرأة قبيحة مُنتِنة ركيكة ، ويتجرّعُ دُرديّ خلّ نتناً ، و يرقصُ فرحاً ، ويشمُّ كرثاً ، ويسألُ اللهَ علىٰ أن يُثبِتهُ علىٰ هذه الحالة أبداً .

ومنها : أنّ رجلاً عاجزاً ، به أو جاعٌ و جراحاتٌ لاتُحصىٰ كثرةً . في خربة من المغارة المنقوشة ، يدّعي أنّ تلك الخربة عماراتٌ ، وتلك الجراحات راحاتٌ ، و تلك النّقوش والصّور خدمُه وحشمُه ، وهو مَلِكٌ عظيمٌ فعّالٌ قديرٌ، يُعاقِبُ من يشاء و يقتل مايشاء ، بيده ملكوتُ الأشياء ، عندهُ حقائقُ الأنباء .

فابتليتُ بهم طويلاً وخرجتُ عن الفطرة كثيراً . فنسيتُ ماكنتُ عليه . فحسبتُ النّار نوراً والظّلّ حروراً والقبيح حَسَناً والحسن قبيحاً والموتَ حياةً والحياةَ موتاً ، والسّرابَ شراباً والذّلّةَ لذّةً والجراحةَ راحةً .

حتىٰ تنبّهتُ أنّ آبائي الكرام و أجدادي العظام زيّنوا حاناتِ تلك الظّلام من أنوارهم بمصابيح وجعلوها رجوماً لتلك الشّياطين و من انتهىٰ إليهم من المردة الملاعين و وضعوا فيها سلاليمَ بها يَسهلُ العروجُ و مفاتيحَ ينفتحُ بها أبوابُ الخروج ، و أرسلوا من جعل شعاعِهُم خيوطاً ليُعرجَ بها من مهاوي الزّور إلىٰ معارج النّور ، و أموراً بها يُتذكّرُ معاهدُ القدس ومجالسُ الأُنس .

فتذكّرتُ و علمتُ أنّ أولئك الشّياطينَ عارفونَ بالسّيمياء، قادرون علىٰ تغيّر حقائق الأشياء في المرأى ، فيُحيلون النّورَ ظلاماً و الصحّةَ سقاماً ، فينسونَ النّفسَ و معاهدَها ويُحيلون بينَ المرأ و مطالبها . فأعرضتُ عنهُم وتعرّضتُ إلى الاهتداء بالمحجّة البيضاء الّتي شرعها كرامُ الأنام، فاقتفيتُ بآثارهم و تشبّثتُ بأنوارهم . وتعجّبتُ من تبدّل الحالات وتغيّر الخيالات .

<١۴> خلاصة كلام وتوضيح مرام

إنّ قطرةً انفصلت من البحر أو شعلةً من النّار ، فعادت واتّصلت وطارت بأجنحة الكروبيّين .

<١۵> تنبيهٌ

لاتتعجّبوا من حالي و أنصِفوا ، هل تقدرون علىٰ تذكّر ماجرىٰ عليكم في بطون أُمّهاتكم مع كمال خلقكم وصحّة قواكم ، بل علىٰ تفصيل مامضىٰ من أيّام الصّبىٰ مع كمال العقل والقوىٰ . فكيف في نفس ضعيف ، ابتلي بما ابتلي .

<١۶> تذكرةٌ

أليس كثيرٌ من أرباب النُّهىٰ وأصحاب الدّهىٰ صحّت عليه ذكرُ مامضىٰ في المنام و إن لم يمض عليه أيّامٌ .

<۱۷> تبصرةٌ

سبقتك اللّيالي والأيّامُ، وأجِدك على شرف الحمام وطَرف التّمام. عُدّ نفسك في الدّنيا ضعيفاً، ولاتكن مُنتظراً شتاءً ولاصيفاً؛ فإنّها ليست إلّا أيّاماً مُكرّرةً وأحوالاً مكرّرةً. لاتَزِنْ نفسَك بموازين الأيام، وقس عُمرك في المضيّ على الأيّام. أماكانت الدّهرُ أمس طرّياً ونزهةُ عرائس الأزهار بهيّاً، وكانت لابسةً لباسَ الفرح، طارحةً خرقة الشّرح، واليومَ تسيُّ الشّتاء عليها فلته والبردُ عظيم خطبه. فنشبت فيها أظفاره القوارضَ، وارتعد منه الجوارحُ والفرائضُ. قامت القيامةُ على الطيور والوحوش، وصارت الجبالُ كالعِهن المنقوش.

فالأراضي كأنّها سبخةٌ وعن جلدتها الغبراء منسلخةٌ، غلائل السُّحُب على الآفاق مرزورة الحبيب والأعضان، انحنىٰ قاماتُها لاشتعال المفارق بالشّيب.

فيا عجباً أصبحت الغنائمُ خسائر، فصار الماءُ مِلحاً أُجاجاً بعدَ ماكان عذباً فراتاً. صارت شدّةُ البرد صدفَ السّحاب، فتناثرت دُررٌ توارت منها الشّمسُ بالحجاب.

فأنتَ كالدّهر تعيشُ غافلاً مسروراً، وسيلحقُ مِسكك كافوراً، ينزلُ عليك ثلجُ الشّيب، فيحملك كثيراً من النّقصان والعيب، ينحني من حمله قامتُك وسيقومُ قيامتُك. انحناءُ القامة يُبلّغكَ سَلامَ الحمام وقيام القيامة يُظهِرُ لك مابك من الملام، النّظرُ في سلبِ الشّيب سلبَ البصر، والعامل لشدّة البرد لايقدرُ على العمل. فاغتنم الفرصةَ، فإنّها علىٰ صدد الفوات، والعُمر سريعُ الخطوات.

أما تشعرُ في الشّفق بالهلال؛ فإنّه بغلٌ ألقي في النّار لمّا طال الشّهر الجديد أمدَ الأمطار فبيّن أثرُهُ في الحال لذوي الأبصار، بل هو بغلٌ من النّضار ويُطارحُ في فضاء الأفق حتىٰ كرّ أدهمُ اللّيل علىٰ أشهب النّهار. والزّمانُ، كما قيل: أصلحُ من خلف، ومواعيدُ الأماني لاينحو [منها] إلّا واحدٌ من ألف. وإنّك مع ضعف قوّتك وقوّة ضعفك تضاعفَ عليك الظلام الظّلّامُ واستولىٰ عليك المنام، واشتغلتَ بأضغاث الأعلام. فانتبه يا نائم، واستقم يا هائم.

<١٨> تنبيةٌ

حُبُّ الدّنيا رأسُ كلّ خطيئة.فإنّه أشبهُ شيء بظلّ الغمام و حُلُم النّام . ليت شعري: لم تُحبُّ الدّنيا لسرور أدركتهُ أو لسرير ملكتهُ أو لوقتٍ صفا فما كدَر ، أو لدهر وفـا فما غدر. هل أصبحتَ آمِراً إلّا أمسيتَ مأموراً . وهل بتَّ سَكراناً إلّا ظلتَ مخموراً.

<١٩> إشارةٌ وتنبيهٌ

لايغرنّك تغلّبُ الكبار والأمجاد في الأغوار والأنجاد ؛ واعبدُالله ولاتعبُد الدّراهـم الأسجاد ؛ فإنّ الذّهبَ عِجلُ هذه الأُمّة . أتظنُّ أنّ قصّةَ السّامريّ سمرٌ .كلّا ، إنّها فاعمة لما تم، ليس السّامريُّ من استعار سواراً و حجلاً واتّخذ منه عجلاً، وإنّما السّامريُّ مَن سمر للجاه والقبول وجدع الأعمار بقبضة من أثر الرّسول ، فحمل مـن زيـنة القـوم أوزاراً ، وحمل زبرجاً مُستعاراً . صم لبدا لمعور أضاغها و ثنا معبوداً لايُبصِرُ عوارهُ إلّا أنفسٌ عاليةٌ ، ولا يسمعُ خوارَهُ إلّا أُذُنٌ واعيةٌ .

فلاتنحرف عن السّرعة السّويّة كالفرقة الموسويّة . وإذا لقيتهم فعليك أن تقول : لا مِساسَ .

<٢٠> إشارةٌ وتكميلٌ

أكثر في الدّعاء وارضَ بالقضاء ، واصبِرو توكّل ،واشكر وتفكّر ،واذكر ولاتجهَر في النّداء والذّكر والدّعاء ، وتنبّه بمقال البلغاء من الأدباء .

واعلم أنّه لايسمعُ بالصّماخ فاقصر من الصّراخ . أتنادي باعداً ، أو تُوقِظُ راقـداً . تعالى اللهُ ، لاتأخذهُ السّنةُ ولاتُغلّطهُ ألألسنةُ ، يَعرِفُ رموزَ [البُكم] والخُرس ،كما يَعلمُ لغةَ التّرك والفُرس .

وما هـذه الشّـهقةُ والنّـداءُ ؟ ومـاهذه الصّـيحةُ الشّـنعاء ؟ أمـن الضّـرب تـتألّمُ ، أم من الرّبّ تتظلّمُ ، أم مع أكفائك تتكلّمُ ، أتحسبهُ قسّاماً نسي قسمك ، أم رزّاقاً جهل السمكك . فإن دعوتَ الله فقم ولاتجهر ، فإنّك لاتنادي الصّمّ ، إنّه لايسمعُ بالغضروف ولايحتاجُ إلىٰ الأصواتوالحروف، يعلمُ خطراتالأوهام كما يعصرُ قطرات الرّهام.

واعلم أنّ مسرّاتِ الأيّام مقرونةٌ بالغمّ ، وحلاوةَ الدّنيا معجونةٌ بالسّمّ . طالِع الدّنيا ،

فإنّها صحيفةُ أبنائك ؛ وخالفها ، فإنّها حليلةُ آبائك .

واحمل من الصّبر تُرساً واتّخذ في كلّ ما تم عُرساً ، لاتنزل معرّسَ الفناء ، فإنّها لبئس المُعرّس ؛ واضمُم إليك جناحك ، فإنّك بالخافق المقوّس ؛ واخلع نعليك ، فإنّك بالواد المقدّس طُوىٰ .

اعبُد بالقلب النّشيط واعدل عن الإفراط والتّفريط إلى النّهج الوسيط . لاتعبد لأجل الجيران أو تقرّب السّلطان ،كما هو شأنُ أكثر أبناء الزّمان، ولا لخوف النّيران ولا للذّات الجِنان .

طوبىٰ للتقيّ الخامل الّذي سلم عن إشارة الأنامل ، وبُشرىٰ للسّالك الحافي في مجاهل هذه الفيافي .

لاتركن إلىٰ مَن قعد في الصّوامع ليُعرَف بالأصابع؛ فإنّ أكثرهُم مخانيثُ من أرباب الحِجال ، تصدّوا مناصبَ الرّجال . خزائنُ الأُمناء مكتومةٌ وكنوزُ الأولياء مختومةٌ .

فاقنع قنوعَ الحيّات واكمن في الظّلمات كماء الحياة . تجرّع مرارة النّوائب في أيّام معدودة لحلاوة موعودة . لاتشربنّ ورداً يُعقّبك سقاماً ، ولاتشمُّن ورداً يورثك زُكاماً . لايُهمّك ضبطُ الدّينار والدّرهم وربطُ الأشهب والأدهم . فسيأتي بك كاتفٌ تقفُ مكتوفاً أو طائر تقعُ مستوفاً .

يارهينَ الذّمّة ، اشتغل بفكاكها وأدرِك نفسك قبلَ هلاكها ، واحفظ سرّك لقاع ، لاكنَّ فيه و لاظِلالَ ، واحذَر يوماً لافسوقَ فيه ولاجدالَ . لاوصولَ إلىٰ مقامات العُلىٰ إلّا بمُقاساة البلاء وتجرّع كأسات العناء .

مَن طلب الدّرّ شرب الأُجاجَ المُرّ . فمن لم يخرج من الظّلال والكنّ ولم يعرف غير إتعاب السّنّ لايقرع إلّا الجبالَ الرّواسخَ ولايذرعُ إلّا الأميالَ والفراسِخ ؛ فإنّ طعم لايعرفُ إلّا حشيشُ الفلاة و لايسمعُ كيشَ المقلاة ، وإن شرب لايشربُ إلّا التمد ، ولايعرفُ في الحرّ قعقعةَ الجسدَ، ألا إنّ الرّقعة في أطيط الرّجل دونَ... النّائم ، وصلاةُ القاعد على النّصف من صلاة القائم . لايسكنُ حرارة الطّلب بالسّكون تحت مَظلّة الظّلالة والتّبريد بزمهرير الغفلة والجهالة . لاتسكُن هذه القريةَ الحلحاء ، ولاتعمرُ هذه

المهلكة الفيجاء .

واعلم أنّ الدّنيا بَرُّ هاروت أو نهرُ طالوت ، ﴿وإنّ الله مُبتليكم بنهر﴾ . فمن تعرّض و لم يُصب رأيا عبر حزماً ، و من ارتوىٰ أشرف على البلوىٰ . ولاتتخذ الدّنيا الفانية سُوقاً ، إنّ الباطل كان زهوقاً .

أيها الطّالبُ ، ميّز بينَ النّور والظّلمات ، ولاتقنع بظواهر الكلمات . وإيّاك أن تقنعَ من العلم بالقشور ، ومن الرّق المنشور بالدّواء والعشور . أولئك قومٌ نزلوا هذه البيئة وغفلوا عن المرحلة الثّانية ، وشغلوا بالدّنيا الدّنيّة عن القطوف الدّانية . فهم في منازل العيش رافلون و في مهابط الغيّ سافلون . ﴿يعلمون ظاهراً من الحيٰوة الدّنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ .

<٢١>تفريعٌ

فليس لك أن تقول : مالكَ لاترجح على التّلفّظ بالشّعر جانب السّكوت . وأمّا الخيالاتُ الشّعريّة في تجاويف الدّماغ كنسج العنكبوت . وليس التّحدّي بالتّرسّل والشّعر والانصراف من لبّ العلوم إلى القشر إلّا لتارك الحقيقة إلى المجاز، والعدول من سيفه إلى عصاه يومَ البراز ، علىٰ أنّ لكلّ مقام مقال، والشّعر لجوهر الطّبع ثقال . وهو للضّمير سميرٌ ، وعلىٰ عدوّ الزّار سفيرٌ ، ولصاحبه موسىٰ و خضرٌ ، ولم يزل يطرى به الكريمُ ويلوى بهاللّئيم. فليت‌شعري: أيقعُ موقعَ الامتداح ويروقُ البحثُ تلك الصّياح، أم قصاراى لعدم الالتفات إليها الافتضاح . لاسيّما و قد قرن به الالتماسُ والاقتراحُ .

ثمّ لايخفىٰ علىٰ من رزق ذوق الكلام من أرباب الأفهام أنّ الطّرقَ المسلوكة في نظم هذه المقالة ليست شديدةَ التّناسب ولاكثيرة التّقارب .

وفي ذلك اعتباراتٌ شتّىٰ ونكاتٌ لاتكادُ لاتحصىٰ . منها استمرارُ رغبة الطالبين وتجدّد شوق الناظرين . ومنها أنّ هذا الكتاب وإن كان يهدي الكاملين من أرباب اللُّباب ، فإنّه يُضلّ النّاقصين من الطلّاب ويُعذّبُ الحاسدين من مراتب العلوم والآداب . ﴿فكلّما نضجت جلودُهم بدلّناهُم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾ .

<۲۲> خاتمةٌ

وردَ إليّ الإشراقاتُ والأنوارُ اللّامعة من سواد هذه السّطور والأسرار المحتجبة وراء أستار هذه الزّبور دفعةً في يوم عجيب خزالى من آخر ربيع الأوّل عند مُضيّ ثمان مائة وخمسة وتسعين سنة قمريّة هجريّة (۸۹۵).

واعلم أنّي شبّهتُ عالم الأنوار بالمشرق ، لشروق نور الوجود منها . وعالم الظّلمات بالمغرب ، لغروب الأنوار والأظلال فيها .

فعنونتُ في هذه الرّسالة ماتفرّدتُ باستنباطه وتوحّدتُ باستخراجه بالأنوار الشرقيّة . وما رأيتُه في الكتب بالأظلال الغربيّة ، فإنّه أشرق أوّلاً علىٰ محلّ آخر وانعكس منه فهو ظِلٌّ ؛ إذ قد يُطلقُ الظّلّ على الضّوء الثّانويّ .

وربّما عبرّتُ عن خواصّي بالإشراق الشّمسيّ ، لحصوله أوّلاً من غير انعكاس ، وعن مقابله بالنور القمريّ ، لكونه ضوءاً ثانويّاً .

وماجرّدتُه عن كلّ ذلك ، مثل : الإشارات والتّبصرة والتلويحات والتّذكرة والتّنبيهات ، فهي من المشتركات ، أو ممّا لنا فيه تصرّفاتٌ .

وليُعلم : أنّ الاعتماد في مطالب الكتاب ليس إلّا على الكشف والعيان دونَ صريح البرهان ، فلا ينفعُ المؤاخذاتُ في المقدّمات . علىٰ أنّه من دقّق النّظر ولاحظ المقصد المعتبر وجدكلّاً منها مُبتنياً علىٰ أصل متين أصيل . والله يُحِقّ الحقّ بكلماته ، وهو يهدي السّبيل .

<۲۳> تكملةٌ وتبصرةٌ

انظر أيّها النّاظرُ بعين الإنصاف ، المُجانبُ عن البغي و الاعتساف ، إلىٰ «هذه المرآئي» كيف تُريك ملكوتَ السّماوات ويُعينك علىٰ إبادة نائرة الشّهوات وتطهير البيت العتيق عن أصنام الخيالات ؛ خلّد اللهُ ذكرها بينَ العالِمين والعالَمين ، وجعل لها لسانَ صدق في العالمين . وما ذاك إلّا أزاهيرُ هرضت من أغصان الغيب قسمهنّ وطيُورٌ فصاح تعرفت إجراؤها علىٰ جبال القدس ، فضمّهنّ، ﴿**وإذ ابتلىٰ إبراهيمَ بكلمات فأتمّهنّ**﴾ ، تمّ .

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۵)

الكمال

< في صفات الله المتعال >

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

كمالُ الحمد لكاملٍ كمّل بكماله كلّ كمال و أحسنُ المدح لمن أحسنَ بحُسن جماله كلّ حُسن و جمال ، و كمالُ الكلّ رشحٌ من كماله ، و حسنُ الكلّ لمعٌ من جماله . كمّل دائرة الوجود بوجود كامل كمّل نوعَ الإنسان ، فأحسنَ بمحامده وجوهَ الإحسان ، عليه و آله أهل الكرم و الكرامة و الكمال ، أصحاب الفضل و الفضيلة و الإفضال الصلاةُ و السّلامُ مدى اللّيالي و الأيّام.

و بعدُ، يقول الفقيرُ الحقيرُ غياثٌ المشهورُ بمنصور : إنّ المشهورَ عند الجمهور ، من العرفاء القدماء و الأجلّاء من الحكماء ، أنّ الّذي له كمال أقصى الكمال مع الثّبات في كمال الكمال بكلّ حال ، إنّما هو واجبُ الوجود بذاته و أنّه الواجبُ من جميع جهاته و ليس له كمالٌ منتظرٌ . و المتأخّرون من أهل النّظر، بعد إجالة النّظر، بدالهُم وجوهٌ من النّظر ، فقصدتُ النّظر في أقوالهم و اختبار حالهم بمقالهم ، فلنفصّل في فصول أربع . الأوّل في رواية ما فهمه المتأخّرون و ظنّوا أنّه هو الّذي قرّره المتقدّمون و ما أوردوا عليه. الثاني في حكايةِ مقالة المتأخّرين بما استقرّ عليه رأيهُم و إشارةٍ مّا إلىٰ ما أرىٰ فيه . الثالث في إرادة آراء المتقدّمين. الرابع في إشارة مّا إلى ما أرىٰ في هذا الباب و أحسبُ أنّه هو الصّوابُ، لمطابقته العقل و حكمَ الحكمة و موافقةَ الملّة و الشّريعة و السّنة و الكتاب ، واللهُ أعلمُ بالصّواب.

الفصل الأوّل

فى رواية ما فهمه المتأخّرون وظنّوا أنّه هو الّذي قرّره المتقدّمون وما أرادوا عليه

إنّ كافّة المتأخّرينَ عن آخرهم قرّروا و حرّروا أقوال المتقدّمينَ قائلين ناقلين : إنّه تعالىٰ واجبٌ من جميع جهاته ، بمعنىٰ أنّ ذاته كافية في حصول جميع ماله من الصّفات وجوديّةً أو عدميّة ، و إلّا لتوقّف حالٌ من أحواله علىٰ غيره، و ذاتهُ المتعيّنةُ متوقّفة علىٰ تلك الحالة ، فتكونُ متوقّفةً على الغير ، إذالمتوقّفُ على المتوقّف متوقّفٌ ، فيكونُ ممكناً .

ثمّ أوردوا عليه إيراداً و قالوا : فيه نظرٌ ، لأنّه إن عنيتُم بالذّات المعيّنة معروضَ تلك الحالة ، فتوقّفهُ عليها ممنوعٌ؛ و إن عنيتُم المجموعَ فاستحالةُ التوقّف ممنوعةٌ ، و يضاً الكمالاتُ و الصفاتُ أربعةٌ أقسام ، الأوّل الحقيقيّة ، الثانيّ الحقيقيّة ذاتُ إضافة ، الثالث الإضافيّة ، الرابع السّلبيّة.

و القسمان الأوّلان لو سُلّمَ امتناعهُما على الواجب ، لِما قرّرتُم ، من أنّه لا يقبل صفة زائدة ؛ فالثالث و الرابع لازمان واقعان لا يمكنُ انكارهُما ، فإنّه خالقٌ للحوادث رازقٌ للحيوانات ، و هو غيرُ كلّ حادث ، كما أنّه غيرُ كلّ قديم ممكن علىٰ قولكم ، لا علىٰ قول أهل الحقّ ، فإنّهُم لايقولون بقديم ممكن.

و أقول: إيرادهُم علىٰ ما حرّروه و قرّروه غيرُ وارد ، إذ لا غيرَ، مستندٌ إلى الواجب الواحد ؛ و التّرديدُ، مع أنّه غيرُ سديد، اختيارُ كلّ من شِقّيه غيرُ بعيد . هذا إذا كان الموقوفُ عليه وجوديّاً و لم يكن من سلسلة الحوادث ، و أمّا إذا لم يكن أو كان فوجهُ لزوم الإمكان ما سنفصّله في الفصول الآتية . و في كلام الرّئيس، علىٰ ما سننقله ، إشارةٌ مّا إلىٰ هذا ، و هؤلاء أغفلوه أو تغافلوا عنه .

الفصل الثاني
في حكاية مقالة المتأخّرين
بما استقرّ رأيهُم وإشارة مّا إلىٰ ما أرىٰ فيه

إنّ المتأخّرينَ عن آخرهم وافقوا المتقدّمينَ في أنّه تعالىٰ غيرُ متّصف بالحوادث ، و ليس له صفة حادثة ، لا بالدّليل الّذي استدلّ به الحكماء ، بل بما قرّروه من أنّ محلّ الحوادث و موردَها وما لا يخلو منهُما حادثٌ ، و هو سبحانه قديمٌ ، فلا يتّصف بحادث ، فكلّ صفة من صفاته قديمٌ ، و تعلّقاتُ الصّفات حادثةٌ . فكلّ من علمه و قدرته و إرادته قديمٌ ، و لكلٍّ تعلّقاتٌ حادثة مُتجدّدة.

و في هذا شبهةٌ : هي أنّه، علىٰ ما قرّروه ، من لزوم حُدوث مورد الحوادث ، يلزمُ حدوثُ الصفات المستلزم لحدوث الذّات. و الجوابُ عنها إن أمكن احتاج إلىٰ تكلُّفات لا تخفىٰ .

ثمّ إنّهم لا ينكرونَ تجدُّد إرادته و قدرته بإيجاده الحوادث إلّا أنّهُم يعتذرون بأنّ التجدّدات في التعلّقات ، لا في نفس الصّفات . و لا يخفىٰ علىٰ أهل التحصيل أنّ هذا يحتاج إلىٰ تحصيل أيضاً .

و توضيحُ الشبهة الّتي أشار إليها ، أوّلاً ، أنّ المتقدّمينَ من المتكلّمين قالوا : موردُ الحوادث حادثٌ ، لأنّ الّذي يحدثُ فيه حادثٌ لا يخلو عنه و عن ضدّه. و ذلك الضّدُّ يزولُ بورود الحادث و لا يمكنُ زوالُ القديم، فالضّدّ أيضاً حادثٌ ، و ننقل الكلام إليه و يتسلسل الحوادث ، فموردُ الحادث لا يخلو عن الحوادث، و كلُّ ما لا يخلو عن الحوادث حادث.

ثمّ أوردوا عليه : أنّ الوجوديّ القديم لا يزولُ و يجوزُ زوالُ العدميّ القديم ،

و إلّا لم يحدث حادثٌ ؛ و لا نسلّمُ أنّ ضدّ الحادث وجوديّ.

فأجابوا : بأنّ الحادث الوارد علىٰ موضوع و موردٍ يلزمُ أن يكونَ ذلك الموردُ قابلاً له ، و إلّا لم يحدث فيه . و القابليّة وجوديّةٌ لا تجامع المقبول ، فهي ضدّهُ.

و ظاهرٌ أنّ إجراء مثل هذا الدّليل في التّعلّقات باطلٌ . و التّشبثُ باعتباريّتها غيرُ معتبر و لا مفيد .

أمّا أوّلاً ، فلأنّ التعلّقات نفسُ أمريّة ، لا اعتباريّة فقط ، حتّىٰ لو لم يعتبر معتبرٌ لم يكن متعلّقاً في نفس الأمر ، و كيف يتوقّف حدوثُ الحوادث على اعتبار المعتبر .

و أمّا ثانياً ، فلأنّ التعلّقات الجديدة إن كانت بإرادات جديدة عادت المحذوراتُ، و إن لم يكن ظهر مخالفة ظاهر نصّهِ، تعالىٰ، في قوله ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس ، ۸۲) .

و كيف يسوغ لعاقل أن يقول : إنّ وجودَ المأمور به بأمر «كن» متأخّر بزمان غير متناه عن الأمر ، مع أنّ الزمان غيرُ موجود علىٰ رأيهم ، فبماذا يتعيّن حال و زمان لوجود مأمور به أزلاً .

و الحاصل ؛ أنّه لا يتحصّل عندي ما حصّلوه و قرّروه ، و إنّي لا أفهمه و لا أشتهى أن أفهمه ، و إن حصّله و فهمه غيري فليؤمِن و ليؤمَن به . و ليس غرضي إبطالَ كلام هؤلاء الأعلام ، بل إظهار عجزي عن فهم أمثال هذه الدّقائق .

ثمّ إنّهم أوردوا لإثباتِ أنّ مورد الحادث حادث دلائل أُخرَ ، و من نظر فيها ظهر له أنّه يمكنُ إجراء كلّها في لزوم حدوث ما يتجدّد تعلّقاته ، و لعدم زيادة الفائدة لا نطوّل بها.

ثمّ المتكلّمون يتكلّمون في كيفيّة علمه بالحوادث و إرادته بها و قدرته عليها فيتبلبلون بما يتبلبلون و يقولون ما يقولون بأقوالهم المختلفة المتخالفة بل المتناقضة ، و من أراد النظر فيها فلينظر إلىٰ ما كتبوه في كتبهم الكلاميّة ، و فيها ما فيها.

الفصل الثالث

في إراءة آراء المتأخّرين

استقرّ آراء القدماء و المتأخّرين من الحكماء علىٰ أنّه تعالىٰ عالمٌ بذاته ، و بهذا يعلمُ جميعَ مخلوقاته، و علمُه به و بها أزليّ غيرُ متغيّر و إن تغيّرت المخلوقات ، و لا يستلزم تغيّرُ مخلوقاته تغيّر علمهِ بذاته و بمخلوقاته ، و لا يورثُ هذا جهلاً أصلاً .

و توضيحُ هذا علىٰ ما استفدتهُ من أقوالهم ، و لا بأس أن ننقل أوّلاً مقالة الرّئيس بعبارته ، ثمّ أحصّلها بزيادة تفصيل.

قال الرئيس في «**الشفاء**» في الفصل الّذي يبيّن أنّه تعالىٰ فوق التّمام :

«كما أنّ إثبات كثير من الأفاعيل لواجب الوجود نقصٌ له ، كذلك اثباتُ كثير من التعقّلات . بل واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء علىٰ نحو كلّيّ، و مع ذلك فلا يعزبُ عنه شيء شخصيّ ، فلا يعزبُ عنه مثقالُ ذرّة في السّماوات و الأرض. و هذا من العجائب الّتي يُحوجُ تصوّرُها إلى لطف قريحة.

و أمّا كيفيّةُ ذلك ، فلأنّه إذا عقل ذاته و عقل أنّه مبدأ كلّ موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولّد عنها، و لا شيء من الأشياء يوجد إلّا و قد صار من جهة مّا واجباً بسببه ، و قد بيّنا هذا . فتكون هذه الأسبابُ تتأدّىٰ بمصادماتها إلىٰ أن توجد عنها الأمورُ الجزئيّة .

فالأوّل يعلمُ الأسبابَ و مطابقاتها ، فيعلمُ ضرورةً ما يتأدّىٰ إليه و ما بينها من الأزمنة و مالها من العودات ، لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا ، فيكون مدركاً للأمور الجزئيّة من حيث هي كلّيّة ، أعني : من حيث لها صفات . و إن

تخصّصت بها شخصاً فبالإضافة إلىٰ زمان متشخّص أو حالة متشخّصة لو أُخِذَت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها، لكونها تستند إلىٰ مبادي كلّ واحد منها نوعه في شخصه، فتستندُ إلىٰ أمور شخصيّة.

و قد قلنا: إنّ مثل هذا الاستناد قد يجعلُ للمشخّصات رسماً و وضعاً مقصوراً عليها. فإن كان ذلك الشّخصُ ممّا هو عند العقل شخصيٌّ أيضاً، كان للعقل إلىٰ ذلك المرسوم سبيل. و ذلك هو الشّخصُ الّذي هو واحد في نوعه لا نظير له، ككرة الشمس مثلاً، أو كالمشتري. و أمّا إذا كان النّوعُ منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلىٰ رسم ذلك الشّيء سبيلٌ إلّا أن يُشارَ إليه ابتداءً علىٰ ما عرفته.

و نعودُ فنقول: كما أنّك إذا تعلمُ حركات السماويّات كلّها، فأنت تعلمُ كلّ كسوف و كلّ اتّصال أو كلّ انفصال جزئيّ يكون بعينه، و لكن علىٰ نحو كلّيّ، لأنّك تقول في كسوف مّا: إنّه كسوفٌ يكونُ بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليّاً نصفيّاً ينفصل القمرُ منه إلىٰ مقابلة كذا، أو يكون بينه و بين كسوف مثله سابق له أو متأخّر عنه مدّة كذا، و كذلك بينَ حال الكسوفين الآخرين، حتّىٰ لا تغادر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلّا علمتهُ.

و لكنّك علمتهُ كلّيّاً، لأنّ هذا المعنىٰ قد يجوز أن يحُمَل علىٰ كسوفات كثيرة، كلُّ واحد منها يكونُ حالهُ تلك الحالة. لكنّك تعلمُ بحجّة مّا أنّ ذلك الكسوف لا يكون إلّا واحداً بعينه. و هذا لا يدفع الكلّيّة إن تذكّرتَ ما قلناه من قبلُ.

و لكنّك مع هذا كلّه ربما لم تجزم أن تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا بوجوده، إلّا أنّك تعرفُ جزئيّات الحركات بالمشاهدة الحسّيّة، و تعلمُ ما بين هذه المشاهدة و بين ذلك الكسوف من المُدّة. و ليس هذا نفسَ معرفتك بأنّ في الحركات حركة جزئيّة، صفتها صفةُ ما شاهدت، و بينها و بين الكسوف الثانيّ الجزئيّ كذا؛ فإنّ ذلك قد يجوز أن تعلمهُ علىٰ هذا النّوع من العلم و لا تعلمه وقتَ ما يشكّ فيه أنّها هل هي موجودة، بل يجبُ أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة لشيء مشار إليه حتّىٰ تعلمَ حال ذلك الكسوف.

فإن منع مانعٌ أن يُسمّيَ هذا معرفةً للجزئيّ من جهة كليّة فلا مناقشةَ معه ، فإنّ غرضنا الآنَ في غير ذلك ، و هو في تعريفنا أنّ الأمور الجزئيّة كيف تعلمُ و تدرك علماً و إدراكاً لا يتغيّرُ معهما العالمُ ؛ فإنّك إذا علمتَ أمرَ الكسوف كما توجد أنت ، أولو كنت موجوداً دائماً ،كان لك علمٌ لا بالكسوف المطلق ، بل بكلّ كسوف كائن . ثمّ كان وجودُ ذلك الكسوف و عدمه لا يغيّر منك أمراً ، فإنّ عِلمَك في الحالين يكونُ واحداً . و هو أنّ كسوفاً له وجودٌ بصفات كذا ، بعد كسوف هذا ، و بعد وجود الشّمس في الحمل كذا ، في مدّة كذا ، و يكون بعد كذا و بعده كذا ، و يكون هذا القيدُ منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده.

فأمّا إن أدخلتَ الزّمان في ذلك ، فعلمتَ في آن مفروض أنّ هذا الكسوفَ ليس بموجود ، ثمّ علمتَ في آن آخر أنّهُ موجودٌ ، لم يبق علمُكَ ذلك عند وجوده ، بل يحدثُ علم آخر ، و يكونُ قبل ذلك التغيّر الّذي أشرنا إليه، و لم يصحّ أن تكونَ في وقت الانجلاء علىٰ ماكنت قبل الانجلاء ، هذا و أنت تعلم زمانيٌّ و آنيٌّ . و[لكن] الأوّل الّذي لا يدخلُ في زمانه و حكمه ، فهو بعيدٌ أن يحكم حكماً في هذا الزّمان . و ذلك الزّمان من حيثُ هو فيه من حيثُ هو حكمٌ جديد أو معرفة جديدة.

واعلم أنّك إنّماكنتَ تتوصّل إلىٰ إدراك الكسوفات الجزئيّة ، لإحاطتك بجميع أسبابها ، و إحاطتك بكلّ ما في السماء . و إذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب و وجودها ، انتقل منها إلىٰ جميع المسبّبات ، و نحن سنُبيّن هذا من ذى قبل بزيادة كشف .

فتعلمُ كيف يعلمُ الغيبَ و تعلمُ من هناك أنّ الأوّل من ذاته كيف يعلم كلّ شيء ، و أنّ ذلك لأنّه مبدأ كلّ شيء ، [و يعلم الأشياء من حالها ، إذ] هو مبدأ شيء أو أشياء حالها و حركتها كذا ، و ما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الّذي لا تفصيل بعده على الترتيب الّذي يلزمُ ذلك التفصيل لزوم التعدّية و التأدية ، فتكون هذه الأشياء

مفاتيح الغيب».[۱] انتهىٰ ما أفاده.

و تفصيلُ هذا و توضيحهُ بإجمال: أنّ العالم قد يصيرُ مضافاً إلى المعلوم بهيأة تحصلُ في ذاته و ليست العالميّة، كالتيامن و التياسُر، فإنّ الإضافة قد تكونُ نفسَ هذه الإضافة من غير زيادة و قد تكونُ بهيأة أو حال في المضاف، كالعلم، و قد تكونُ بحال في المضاف و المضاف إليه كليهما، كالتحابّ و التعاشق. و يتحمل أن تكون زائدة على المضاف، بل عينه، [كالأبوّة مثلاً،] و العالميّة زائدة على الإضافة، فإنّ المعدوم قد يصير معلوماً.

ثمّ العلم إمّا زمانيّ به يعلمُ المعلوم في زمان وجوده، و هو علم جزئيّ متغيّر بتغيّر مّا زماناً؛ و إمّا غير زمانيّ؛ و أريد بالعلم بالوجه الكلّيّ هذا و بالوجه الجزئيّ ذاك.

و بهذا يظهر فساد سوء ظنّ المتأخّرين بالمتقدّمين في ما رأوه من أقوالهم: أنّ الواجبَ يعلمُ الكلّ بوجه كلّيّ. و كيفيّة علمه بالوجه الكلّيّ أنّه تعالىٰ يعلم الموجودات كلّها بأسبابها قبل وجودها. فعلمهُ بها قبل وجودها و في حال وجودها و بعد هذا واحدٌ غيرُ متغيّر بوجه لا يورثُ تغيُّرها في الأزمنة تغيّره [بتغيّرها]، فإنّه يعلمُ كلّ جزئيّ بأسبابه، لا بأنّه حدث في هذا الزّمان المشار إليه.

ثمّ العلمُ بالجزئيّ بما هو جزئيّ غيرُ قابل للشركة إنّما يكونُ بالإشارة الحسيّة أو بما ينتهي إليها؛ و إذا لم يكن علمُه بالجزئيّ الحادث في زمانه بأنّه حادثٌ في هذا الزمان المشار إليه لم يكن علمُه متغيّراً بعدم ذلك الجزئيّ؛ فواجبُ الوجود لا يكون علمُه بالجزئيّ بالوجه المشار إليه، و لا يُنافى ذلك علمَهُ بجميع خصوصيّاته و حالاته.

مثّلوا ذلك بأنّ منجّماً إذا علم أنّ القمر إذا كان في درجة ثمّ يسيره تحرّك، فقارن الشّمسَ عند العقدة فكسف الشّمسَ ثمّ فارقها انجلت الشّمسُ، و ما أشار

---

۱. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، صص ۳۵۹ـ ۳۶۲.

إشارةً حسيّة إلى الساعة الّتي فيها قارن الشّمسَ كان علمُه قبل الكسوف و بعده بحالةٍ واحدةٍ لم تتغيّر . و أمّا إذا أشار إلى السّاعة فقد تغيّر علمُه ، و الفرقُ بينَ العلمين ظاهرٌ.

فواجبُ الوجود يعلمُ الكلّ بالوجه الأوّل، فلا يتغيّر علمُه . والّذي يعلمُه المنجّمُ بالوجه الأوّل يجوز حمله كسوفات كثيرة . و أمّا الواجب فمع أنّه يعلمُ الكلّ بالوجه الأوّل يعلمُ أنّ كلّ ما لا يتكثّر لا يتكثّر ، فيعلمُ أنّ العقل الأوّل لا يكون إلّا واحداً ، وكذا كلّ أوحديّ .

فواجبُ الوجود لا يعلم الشيء من وجود ذلك الشيء ليكون علمُه بزمان زمانياً ، بل وجود كلّ ممكن قديم و حادث من علمه و علمه بالكلّ ، وكلّ سابق علىٰ وجوده ، و لأنّه نفسُ ذاته يكون سائر الأشياء مرادة لذاته ، لا لتلك الأشياء ، هذا محصّل تمام إفاداتهم من الكلام في المرام علىٰ ما حصّلوه.

و إنّي أحسبُ أنّه بالتمام غيرُ تمام ، بل الّذي عليه اعتمادي و انعقد عليه اعتقادي أنّ الواجبَ واجبٌ أن يكون عالماً بجميع الوجوه و الأنحاء ، لا يعزبُ عن علمه شيء ممّا في الأرض و السماء بوجه من الوجوه و نحو من الأنحاء.

و لعلّ الّذي أشار إليه أوّلاً في **الشفاء** ، من أنّ بعض العلوم نقص اعتذاراً فنقص منه و نقض الدعوى الّتي ادّعاها من أنّ العلم بالجزئيّ بالوجه الجزئيّ إنّما يتأتّىٰ بالإحساس أو الانتماء ظاهرٌ بوجوه ، منها علمُ النفس المجرّدة بذاتها ، و قد اعترف و صرّح بأنّه ليس بآلة جسميّة .

زيادة تحصيل لمزيد تفصيل

حاصلُ ما حصّله الرّئيسُ: أنّ الإلٰه ـ تعالىٰ ـ لتنزّهه عن الآلة الحسّيّة ، لا يتمكّن من الإشارة إلىٰ حاضر ، فلا يعرفُ حضورَ ما حضر و لا يفرّق بين الحاضر و الغائب . و أيّد هذا بما يرویٰ من أنّه : «ليس عند ربّك صباحٌ و لا مساءٌ» .

و لا يخفىٰ أنّ الّذي حصّله إن حصل كان نسبة جهل ، و معلومٌ أنّ نسبة الجهل جهلٌ . و إنّي أعلم أنّ هذه النّسبة جهالةٌ ، و لا يهولنى كثرةُ القائلين من بعض الحكماء و أفراد من المتكلّمين . و لقد أحسن من قال :

پاك از آنها كه غافلان گفتند ‌ ‌ ‌ ‌ پاكتر ز آن كه عاقلان گفتند

علىٰ ما أرىٰ ، و هو أعجام أوّل الأوّل و الفاء ، و إهمال أوّل الآخر و القاف ، عكس ما نظمه الناظم و يروىٰ . ثمّ إنّه ما أتىٰ أحدٌ من العلماء بدليل يدلُّ علىٰ أنّ العلم بالحضور منوطٌ بالإشارة الحسيّة بآلة جسميّة .

ثمّ إنّ الرّئيسَ أبا عليّ ابن سينا في **الشفاء** صرّح بالدّعوى الّتي ادّعاها من عدم التغيّر في الواجب أصلاً و ما أتىٰ بدليل يدلّ عليها . و في **النجاة** و رسالة له في **المبدأ و المعاد** أتىٰ في الاستدلال بعبارة هي هذه :

«واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، و إلّا فإن كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهةُ تكون له و لا تكون له ، فلا تخلو عن ذلك . و كلّ واحد منهما بعلّة يتعلّق الأمر بها . فكانت ذاته متعلّقة الوجود بعلّتي أمرين لا يخلو منهما ، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً ، بل مع العلّتين الوجودتين أو عدميّ أو وجوديّ . فواجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجودٌ منتظرٌ ، بل كلّ ما هو ممكنٌ له واجبٌ له ، فلا له إرادةٌ منتظرةٌ و لا طبيعةٌ منتظرةٌ و لا صفةٌ من الصفات منتظرةٌ».[1]

۱. ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص ۶، باختصار.

الفصل الرابع

في إشارة إلىٰ ما في هذا الباب وأحسِبُ أنّه الصّوابُ

إنّ الّذي أحِسبُهُ أنّه يمكن تحريرُ هذه الدّعوىٰ بوجوه علىٰ سبيل منع الخلوّ.

[الوجهُ] الأوّل: أنّ واجب الوجود بذاته واجبٌ من جميع جهاته بذاته، بمعنىٰ أنّه لا يمكن أن يكون له كمال أو حال و صفة لم يكن منشاؤه نفس ذاته، بل كان له من غيره و العلّة، إذ ليس في الوجود واجبٌ غيرُ ذاته و لا ممكنٌ غيرُ معلولاته.

فكلُّ صفة وكمال يحصلُ و يكون له، لا يكون له إلّا من ذاته بوسط منه أو بغير وسط. والشيء الواحد لايتغيّر ذاته بذاته ولا يوجب لذاته سلبُ ما أوجبه بذاته.

و هذا حكمٌ يحكم به ضربٌ من الإشراق، بل كلُّ فطرة سليمة و فطنة صحيحة، و لا ينتقضُ بطبيعة الأرض المقتضى لكرويّتها البرودة و اليُبوسة، لما قرّروه في موضعه.

فإن قيل: كثيراً يقتلُ أحدٌ نفسه و يقطعُ عضوه و يشربُ ما يُفسِدُهُ و يَضُرُّهُ.

قلنا: إنّ هذه لتوهّمات فاسدة و تخيّلات باطلة تعرضه من أسباب خارجيّة غير ماشية من نفس ذاته. و الّذي يكونُ الكلّ منه لا يتأتىٰ منه مثل هذا. علىٰ أنّ القابل و الفاعل فيما قبل متغايران.

الوجهُ الثانيّ: أنّ الواجبَ الّذي انتهىٰ إليه سلسلة الممكنات يجبُ أن يكون واجباً موجوداً بذاته لا بغيره، إذ كلُّ ما يغايره معلولُه، فلم يكن بالغير موجوداً موجداً للغير، و إلّا لتوقّف إيجادُه للغير على الغير، فلم يكن بما هو يوجدُ موجوداً و منتهى للسلسلة ثمّ بعد إيجاده الأغيار لم يكن شيء منها متغيّراً لذاته، لما تقدّم و لوجوه أُخَرَ لا تخفىٰ.

و لنُكمّل و لنتُمّم الوجهين بوجه فنقول: إنّ للحكماء قاعدتين أصّلوهما و جعلوهما من المباني و المصادرات و بنوا عليهماكثيراً من الحكميّات.

أولاهما: قاعدةُ الإمكان الأشرف. أشار إليها القدماء من العرفاء و الحكماء، و أجملها الرئيسان و فصّلها صاحبُ الإشراق، و هي متضمنةٌ لحكمين، الأوّل أنّ كلّ علّة أشرفُ من معلولها. الثاني أنّ الممكن الأخسّ لا يوجد إلّا بعد وجود الممكن الأشرف.

القاعدة الثانية: أنّ شيئاً من الأشياء لا يوجبُ بذاته بوسط أو بغير وسط نقصاً و خسّة في ذاته.

لا يُقال: مايقال في الجهّال المكتسبينَ بإرادتهم‌الأعمال المُورثة للوبال والنّكال؟

لأنّا نقول: هؤلاء الجهّال لجهلهم بتبعات الأعمال و الأفعال و ظنّهم بأنّه ينالُ منها حسنُ الحال يشتغلون بما يشتغلون. و أمّا عالمُ السرّ و أخفىٰ الّذي لا يعزبُ عنه شيءٌ ممّا في الأرض و السماء فحاشاه أن يتصدّىٰ لما يستتبع نقصاً.

و لا يذهب عليك أنّه لا مجال لهذا السّؤال علىٰ مذهب الفلاسفة الذّاهبينَ إلىٰ أنّ الإرادة عنايةٌ و رضا، و لا يخفىٰ أنّ الّذي يعلمُ السّرّ و أخفىٰ أنّىٰ لا يرضىٰ بما لا يرضىٰ.

ثمّ بعد تمهيدهما نقولُ: قد أشير في الوجه الثانيّ إلىٰ أنّ الواجب الموجد للمُمكنات لا يتوقّف إيجادُه للغير على الغير. ثمّ إذا أوجد الغيرَ لم يوجد غيراً يساويه شرفاً و لا أشرفَ، فيكون كلّ غيرٍ أخسَّ. فذلك الغيرُ الأخسُّ إن كان كماله موجباً مورِثاً لكماله كان ذاتُه بذاته فقط أشرفَ منه بذلك الكمال، فيلزم هدم إحدى القاعدتين، بل كليهما.

فإن سأل سائل قائلاً: إنّه علىٰ ما قرّرته يعلم الحاضر لحضوره و لم يكن يعلمه قبل حضوره بهذا الوجه.

قلنا: إنّ هذا ليس بعلم جديد حادث لم يكن، بل هو في الأزل يعلمُ أنّه

يحدثُ حادث بعد ، فيعلمه بالحضور ، و فرقٌ بيّنٌ بينَ العلم بالحُضور في الأزل و العلم في الأزل بالحُضور بعد .

و توضيحُ هذا و تفصيلُه : أنّه ـ تعالىٰ ـ يعلم في الأزل كلّ واحد من الممكنات بجميع ماله من الحالات ، فيعلمُ أزلاً أنّ كلّ حادث يوجد في أيّ حال و يعلمُ أنّه إذا وجد علمهُ بالحَضور و عند عدمه علمهُ بعدم الحُضور و الغيبة . فعلمُه بحضور كلّ حاضر عند حضوره فرعٌ بل فردٌ لعلم واحد كلّيّ أزليّ ، هو أنّ كلّ حادث يعلم حال وجوده و حدوثه بالحضور فيعلم أنّه حاضرٌ حال كذا و يعلم أنّه حال حضوره بالحضور و حال عدمه بالغيبة .

فعلمُه بالحُضور لم يحدث بعد أن لم يكن ، فلم يتجدّد له علمٌ لم يكن و لا علمٌ بما لم يكن معلوماً . فإنّه يعلمُ الكلّ بكلّ الحالات و الخصوصيّات بكلّ وجه أزلاً و أبداً .

فعند الحضور لا يتجدّد له علمٌ ، و لو تجدّد شيء لم يتجدّد إلّا التفاتٌ ، و هو ليس بعلم جديد ، بل هو أشبهُ بالأفعال ، والله أعلم بحقيقة الحال . تفطّن بهذه و اتل قوله تعالى : ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾ (الرعد : ٩) . متعرفاً وجه تقديم الغيب متعلّماً متنبّهاً وجهَ التعبير بالعالم ، لا بأنّه يعلم.

لا يُقال : إذا شهد ما شهد علم أنّه يشاهده ، و بعد غيبته إن بقى علمُه بالشّهود لزم الجهلُ و إن لم يبق تغيّر العلمُ.

لأنّا نقول : إنّه يعلمُ في الأزل شُهودَ ما علمه أزلاً بكلُ صفة و حال في حال ، و المشاهدُ المعلومُ في الحال هو بعينه المعلومُ الأزليّ من غير تغير في العلم و المعلوم بما هو معلوم و يحدث في حال الشّهود التفاتٌ جديدٌ . و ذلك ليس بعلم جديد لم يكن ، فلا تغيّرَ في العلم ، بل في الالتفات ، و هو ليس بعلم جديد ، بل كأنّه فعل تجدّد ، و تجدّدُ الفعل غيرُ ممتنع و لا ممنوع .

فإن قيل : دليلُ امتناع تجدّد الصفة جار في امتناع تجدّد الفعل .

قُلنا : كلّا ، فإنّ تجدّد صفته نقصٌ له ، و لا نقصَ له في بعض معلومه بل معلومه أنقصُ دائماً.

و تحصيلُ هذا و تفصيله : أنّ الوصف الجديد إن كان متغيّراً لذات الواجب القديم كان المغيّر المتغيّر بما هو متغيّر متغيّرٌ جديداً حديثاً ممكناً ، فيجري الدّليل و يتمّ التّعليل ، و إن لم يكن مغيّراً لم يكن مغيّراً [لما أردنا] ، و مُضِرّاً فيما قصدنا ، علىٰ أنّه حينئذ لم يكن صفةً و لا وصفاً له جديداً .

و لا يذهبُ هذا علىٰ أولىٰ النّهىٰ ، و لا يخفىٰ على العاقل الغير الذّاهل أنّ الفعل الظاهر عن الكامل غير مستلزم لتغيُّر الفاعل ، لا بعد ظُهوره و لا قبله ، إن لم يكن ظُهورهُ إحداثَ حالة فيه كتجديد قوّة و تجديد عزم و قدرة و تهيئة أسباب و مكنة ممّا يُمنَعُ على الواجب ، لاستلزامه الإمكانَ، لما أشير إليه.

فاعرف هذا ، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة . فهذا وجهٌ من التّوجيه يسعه المقام كأنّه خالٍ عن خال مُخلّ بوجه ، و في كلام الأعلام تمويهاتُ الأوهام.

از دام عنکبوت که بهر مگس تند نتوان امید داشت که عُنقا شود شکار

الوجه الثالث : أنّ واجبَ الوجود لذاته لا يُمكِنُ أن يحدثَ و يتجدّدَ له كمالٌ و حال و صفة لم يكن له أصل و منشأ دائماً ، فإنّه يفعل ما يشاء و يحكمُ ما يريد . و هذه الصفة صفة لم يكن له أصل و منشأ دائماً ، فإنّه يفعل ما يشاء و يحكم ما يُريد . و هذه الصفة حاصلة له دائماً أزلاً و أبداً ، و هي أصل لإيجاده و بإرادته الحوادث . و هذا الأصل أزليّ أبديّ به يوجد الحوادث بإرادته ، و منها العالمُ بكلّه و أجزائه . فالإيجادات و الإرادات المتجددة كلّها ناشئة منه بماله من الأصل المشار إليه.

فإن قيل : قول الحكماء، علىٰ ما هو المشهور منهم، أنّ الحوادث تحدثُ من فواعل أُخَرَ ، لا منه.

قلنا : هذا زعمُ المتأخّرين من المتفلسفة الذين ليس لهم شأن في الفلسفة و لا مكان في الحكمة ، و سائرُ المحقّقين من القدماء و المتأخّرين صرّحوا بخلافه ،

فالرّئيسان الحكيمان أبو نصر الفارابيّ و أبو عليّ بن سينا البخاريّ صرّحا غيرَ مرّة : بأنّ فاعل الكلّ و كلّ واحد من المُمكنات هو الواجبُ تعالىٰ .

قال بهمينارُ نقلاً و إفادة : «إن سألت الحقّ فلا مؤثّرَ في الوجود إلّا الله» .

ثمّ بعدَ تحرير الدعوىٰ، تطبيقُ عبارة **النجاة** علىٰ ما أشرنا إليه من الدليل ممّا لا يخفىٰ علىٰ من عرفهما ، فاعرف هذا.

و لنُكمِل الرّسالة بنقل مقالةٍ أفادها الرّئيسُ في رسالةٍ في علمه تعالىٰ بعلمه ، فيها بسطٌ مّا لما في **الشفاء** قال :

«العلم إنّما هو حصول الصورة المعلومة . و هي مثال مطابق للأمر الخارجيّ . و لك يطّردُ في العلم القديم و الحادث ، و علم الباري فعليٌّ مقدّمٌ على المعلوم الخارجيّ ، و صُور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ، فلا يجوز أن تكون تلك الصّور حاصلةً عنده في موضوع آخر ، فإنّه يستلزم الدّور أو التّسلسل ، و لزم أن لا يكون علماً له ، و لا يكون أجزاء لذاته ، لأنّه يؤدّي إلىٰ تكثّر ذاته ، و لم تكن صوراً معلّقةً أفلاطونيّة ، لما أبطلناها ، و لم يكن من الموجودات الخارجة ، إذ العلم لا يكون إلّا صورةً ، فلم يكن من الاحتمالات إلّا أن يكون في صُقع من الرّبوبيّة.

و أنت إن لم تدرك كيفيّة هذا ، فلا بأسَ، لأنّ خطر العلم أضيقُ من ذلك ، و لا يكون إلىٰ ذلك الجناب العالي مطمحٌ، لا سيّما في دار الغَرور ، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقرّبون و الأنبياء المُرسلون و الأولياء العارفون إلّا واحداً نادراً . فإن أردتَ لمعةً من هذا ، فجاهد و فكّر في خلواتك و فرّغ زوايا قلبك ، ليجذب لك جاذبٌ يطمئنّ له» انتهىٰ مقالته ، و أكثرها بعبارته.

و لا يخفىٰ أنّه بهذا الّذي نقلتهُ يظهرُ ما أشار إليه في **الإشارات** ، و أنّ الّذي أفاده الشارحُ ليس شرحَ كلامه .

ثمّ لا يذهبُ عليك أنّ الّذي أفاده في **الشفاء** و تلك الرسالة يؤيّدُ كلام الإمام، إذ قال : «مقال الرّئيس في علمه تعالىٰ ردّ إلىٰ جهالة» .

و الأستادُ المحقّق ﷺ بيّن علمه بوجه علمه في رسالة **إثبات الواجب**، من أراد فليرجع إليه و إليها، فإنّه وجهٌ كأنّه وجيه تمام في مقام الجدال و الخصام. و فيه ما فيه. و ما اختاره بعضُ الأجلّاء يبدو مساويه من مطاويه. و ما أفاده الأُستادُ أولىٰ و هو أحرىٰ.

و قد يُستدلُّ علىٰ أنّه ـ تعالىٰ ـ غير عالم بالجزء الجسمانيّ: بأنّ العلم المطابق إنّما هو صورة ذهنيّة مطابقة للعين الخارجيّ. فإذا كان للعين الخارجيّ أجزاءٌ لها أوضاعٌ لزم أن تكون الصّورةُ كذلك و إلّا لم تكن مطابقة له، و تلك الصّورةُ كذلك و إلّا لم تكن مطابقة له، و تلك الصّورةُ لا تحصل إلّا في جسم. و الحقُّ ـ تعالىٰ ـ لتجرّده لا يحصلُ فيه تلك الصّورةُ و ليس له آلة جسمانيّة يمكنُ أن يحصل فيه هذه الصّورة. و قرّروا في كتاب النّفس: أنّ الصّورة الجزئيّة لأجزائها أوضاعٌ، و خيّلوا ذلك بمربّع المجنّح.

و أقول: في هذا الاستدلال مخائلُ للخيال، و مواردُ الإشكال كثيرةٌ، ليس هذا محلّ تفصيلها. و الإشكالُ على الإجمال: أنّه إمّا أن يلزم مشابهة الصّورة لذى الصّورة و مُشاكلتها في الشكل و الوضع داخلاً و خارجاً و القدرِ كميّة متّصلة و منفصلة؛ أولا.

فإن لزم أن لا يعلم أحدٌ من الناس بل واحدٌ من الحيوانات شيئاً من الأجسام الجسام و الأحجام العظام بأشكالها الكثيرة و أوضاعها البعيدة و أعدادها العديدة الكثيرة المتباعدة، إذ شيء من القوى الجسميّة الإنسيّة و الحيوانيّة لا يسمع هذه؛ و إن لم يلزم بطل الاستدلالُ.

لا يُقال: لعلّهم يلزمون مطابقة الوضع الدّاخليّ و الشّكل و أنّ الصّغير يتشكّل بشكل عظيم، و لا يلتزمون موافقة القدر.

لأنّا نقول: هذا تحكّمٌ و حكومةٌ، لا حكمةٌ، و الفرقُ غيرُ بيّن و لا مبيّن؛ ولو لزم في إدراك الجسم و القدر الكثير حصول صورة صغيرة، لزم أن لا يعلم الخالق شيئاً من السّماوات العظام و العنصريّات الجسام ذوات الأحجام، لامتناع حصول الصورة المتقدّرة الصّغيرة في ذاته، لتجرّده، أو آلاته، لتنزّهه. تم.

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۶)

حجة الكلام لإيضاح محجّة الإسلام

فى المعاد

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

أعوذُ إليك وأعوذُ بك

بعدَ حمد الله على آلائه ، و الصّلاةُ على أنبيائه ، سَيّدنا محمّد و آله و أوليائه.

يقول الفقيرُ الحقيرُ غياثٌ المشهورُ بمنصور : هذا هو الجزءُ التّاسعُ من حُجّة الكلام لإيضاح مَحجّة الإسلام و إلزام الخِصام و إفحام مُعاند عقائد الإسلام، ممّا ألّفته و صنّفتهُ و رصّفتهُ ، فيه الإتيانُ ببيّنات من التّبيان ، مشيراً مفسّراً كاشفاً لآيات من القرآن ، مقرّراً لحشر الأبدان و بيان أنّ المُعاد في المَعاد بدنُ الإنسان بأجزاء له كان ، لا بدنٌ مّا بأيّ جزء كيف كان ، بل المُعادُ هو بالأجزاء الّتي كانت له في النّشأة الأولى مع روحه ، لا روحُهُ فقط ، على ما يُروى من الحكماء.

و لنُرتّب مقالتنا هذه على مقالات. [أربع]

المقالة الأولى

<الإيمان والإعتقاد بحشر الأجساد من ضروريّات الدّين>

اعلم أنّ الإيمان و الاِعتقاد بحشر الأجساد من ضروريّات الدّين ، و عليه انعقد عقائدُ المسلمين بل سائر المليّين من الحُنفاء المعتبرين ، و لا يعتبرُ ما شذَّ من الشّرذمة المنكرين. [ويذكر فيها بحوثٌ في أمر المعاد].

<۱>تبصرةٌ

إنّ الأوهامَ العامّة العاميّة تذهبُ إلى استحالة حشر الأجساد و امتناع المعاد، لما يتراءىٰ من الفساد، و لهذا تحسبُ أنّ الإنسان إذا انعدم و فنى و ما هو إلّا هذه الأجزاء، فكيف يعودُ إلىٰ نظمها مع تفرُّقها و تمزُّقها و تشتُّتها و تفتُّتها.

فالشّبهةُ الّتي تشبّثوا بها و أوهمهُم الاستبعادُ و الامتراءُ مبنيّةٌ علىٰ أنّ الإنسان إذا فسد بدنُهُ و تفرّق مالهُ من الأجزاء في الإيجاد لا يعودُ إلى الحالة الأولىٰ و أنّهُ يفنىٰ بفناء هيأته و شكله الّذي يُرىٰ.

ثمّ من المتشبّثين بأذيال العلماء مَن ضمّ إلىٰ هذا: «أنّ المعدومَ لا يُعادُ»، فإذا انعدم الإنسانُ بهيكله لم يمكن إعادتُه و امتنع الحشرُ.

و المتكلّمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادة المعدوم تارةً،و بمنع فناء الإنسان بفناء الهيكل أُخرىٰ، فقالوا، ما مُحصّلهُ: إنّ الإنسان أجزاءٌ باقية، إمّا متجزّئة أو غيرُ متجزّئة، ثمّ حملوا الآيات الواردة لبيان الحشر علىٰ تقرير أنّ الإنسان أجزاءٌ باقية.

و أنا أرىٰ أنّهمُ يلتزمون أحدَ الأمرين اللّذين لا يلزمُ التزام شيء منهما. و في كلٍّ استبعادٌ لا يخفىٰ. بل الظاهرُ أنّ الآيات واردةٌ لبيان إمكان عود بدن الإنسان بأجزائه و أنّ المُعاد في المعاد هو الّذي كان مصدراً للأفعال مكلّفاً. و أمّا أنّ حقيقة الإنسان أجزاء باقية متجزّئة أو غيرُ متجزّئة ففي دلالة الآيات عليه تأمُّلٌ، بل يمكنُ أن يُستفادَ من شيء من هذا ما يُخالِفُ هذا.

ثمّ لا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّ عِرق الشّبهة لا تنقلعُ عن أراضي تلك الأوهام إلّا بقلع أصلها. و هو أنّ الإنسان بموته ينفىٰ و ينعدمُ و لا يبقىٰ، و أنّه إذا فنيَ لا يمكن أن يعودَ أبداً. و لعلّ مُنُوعَ المتكلّمين لا تفيدُ إلزامَهُم بوجهٍ يؤدّى إلىٰ إذعانهم، و سنُشيرُ إلىٰ ما سنح لنا في هذا بعدَ تقرير مالهُم من المذاهب و الآراء.

<٢>زيادةُ تبصرةٍ

الحقُّ أنّ المُعاد في المعاد إنّما هو بدنٌ عنصريٌّ، مثل الّذي كان في الدّنيا بأجزائه بعينها، و من أنكر هذا فقد كفر، و من أقرّ بعود بدن مثل الأوّل بأجزاء أُخَرَ فقد أنكر المعادَ حقيقةً و لزمه إنكارُ كثير من النّصوص، فحيثُ أراد تطبيقَ المنقول علىٰ ما حسبه من المعقول خرج من المعقول و المنقول.

احتجّ المنكرون للمعاد: بامتناع إعادة المعدوم، و بأنّه لو أكل إنسانٌ إنساناً، فالأجزاءُ المأكولة إن أُعيدت في بدن الآكِلِ لم يكن الإنسانُ المأكولُ مُعاداً، و إن أُعيدت في بدن المأكول لم يكن الآكِلُ مُعاداً، و لزم أن تكون أجزاءٌ بعينها منعّمةً و معذّبة إذا أكل مؤمنٌ كافراً.

و رُدّ هذا: بأنّ المُعادَ هو الأجزاء الّتي منها ابتدأ الخلقُ، والله تعالىٰ يحفظها و لا يجعلها جزءاً كذلك لبدن آخر؛ و الأوّل بمنع توقّف المعاد علىٰ إعادة المعدوم.

و إنّ للناظرينَ في أمر المعاد إثباتاً و نفياً مشاجراتٍ، و ما أورده المتكلّمون من الكلام لا يفي بالإفحام و الإلزام.

فالأولىٰ أن نَسلُكَ مسلكاً آخر، فنستفسرَ عن هؤلاء المنكرين العاندين الّذين أخذوا الإصرار في الإنكار: هل تدّعون الامتناع أو تمنعون الإمكان أو الوقوع؟

فعلى الأوّل علكيكم البيّنةَ و إثباتَ ما ادّعيتُم، و ما لكم في ما أثبتُم به من هذا خبرٌ و لا عينٌ و لا أثرٌ، و ليس فيه إلّا عنادٌ و استبعادٌ. و على الثاني يمكنُ إثباتُ ما منعتم بوجوه ستأتي في ما سيأتي.

<٣>إزالةُ وهم وإنارةُ فهم

إنّ من المحصّلين من حصّل وجهَ العود بما لا مُحصّل له. و حاصلُ ما حصّلهُ:

«إنّ الشّخصَ إنّما يتشخّصُ و يتخصّصُ بخصوصيّة أجزائه، مادّةً و صورةً، روحاً و بدناً؛ و ليس خصوصُ التأليف و تشخّصه معتبراً في الشّخص، بل المعتبرُ

أشخاصُ الأجزاء بتأليف نوعيّ، لا شخصيّ؛ فمادام الأجزاءُ الشّخصيّةُ باقيةً بأشخاصها و التأليفُ المعتبرُ نوعاً محفوظاً، كان الشّخصُ باقياً بعينه و انحلّ التركيبُ المعتبرُ.

ثمّ لو بطل التأليفُ و انحلّ التركيبُ المعتبرُ لم يبقَ الشّخصُ الأوّل، لا لزوال الأجزاء فإنّها باقية بأشخاصها و أعيانها، بل لزوال النّظم و التّأليف المعتبر بينها نوعاً؛ ثمّ إذا حصل مرّةً أُخرىٰ من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها عاد الشّخصُ الأوّل و كان هو الأوّل بعينه»، هذا كلامه.

و بعضُ القاصرين من المعاصرين أخذ كلامه فقال: قيل: ذهب المتكلّمون إلىٰ جواز إعادة المعدوم، و ذهب الحكماء و بعضُ المتكلّمين إلى امتناعها. و هؤلاء و إن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانيّ ينكرون إعادة المعدوم، فإنّهم لا يقولون بانعدام الأجسام، بل بتفرّق أجزائها و خروجها عن الانتفاع».

ثمّ قال: «أقولُ، ذكرتُ في الحواشي: أنّ هذا بناءٌ علىٰ نفي الجزء الصُّوريّ للأجسام، و حصرِ أجزائه في الجواهر الفردة، كما هو مذهبُ المتكلّمين، و كذا علىٰ مذهب المصنّف، حيث قال: «الجسمُ هو الصّورة الاتّصاليّة و أنّها تبقىٰ بعينها حال الانفصال ـ إلىٰ قوله ـ: «دليلٌ آخَرُ».

أفاد الأُستاذُ قائلاً: «فيه بحثٌ، إذ يلزمُ من كون أجزاء زيد منحصرةً في الجواهر الفردة أن تكونَ تلك الجواهرُ كيف ما ركّبت كان زيداً، حتّىٰ لو رُكّبت منها كرةٌ مصمتةٌ كانت هذه الكرةُ زيداً؛ و إن اكتفىٰ بتلك الأجزاء مع ترتيب خاصّ بعينه أو مثله، كان الميّتُ في بعض الأحيان حيّاً، فإنّ من الجائز أن تكون تلك الأجزاء بشرط ترتيب و تنضيدٍ مخصوص مع أُمور أُخَر كان زيداً و إن لم يكن هذا التّرتيبُ جزءاً منه. و المصنّفُ لم يذهب إلىٰ أنّ جسماً مخصوصاً كهذا الفرس إذا قُسِّم أقساماً و فرّقت أجزاؤه كان بعينه باقياً حال التفرّق، بل لا يقول بذلك من له أدنىٰ فهم، فضلاً عن مثل المصنّف».

ثمّ قال: «أقولُ: ما ذكره من نفي الملازمة منعُ مقدّمة لم يدّعها أحدٌ، فإنّ

حاصل ما ذكره توجيهُ كلام مَن نفىٰ انعدام الأجسام، بأنّ مرادهُم عدمُ انعدام بسائطها الّتي هي الجواهرُ الفردةُ عند المتكلّمين، و الصّورة الاتّصاليّة الباقية مع الانفصال عند المصنّف و تابعيه. و ليس في ذلك التزامُ أنّ تلك الأجزاء علىٰ أيّ وجه تركّبت تكونُ زيداً. كما حسبه، بل تلك الأجزاء إذا تركّبت على الوجه المخصوص و تعلّق بها النفسُ المخصوص تكون زيداً، و لا يلزمُ من ذلك أن يكون التّرتيبُ الثانيّ عينَ التّرتيب الأوّل بالشّخص.»

«و قس علىٰ ذلك الكلامَ علىٰ مذهب المصنّف، فإنّه علىٰ ذلك التقدير يكونُ زيدٌ، مثلاً، عبارةً عن تلك الصّورة الاتّصاليّة المجتمعة علىٰ ذلك التّرتيب المتعلّق بها تلك النّفسُ المخصوصةُ. فإذا انحلّت ثمّ اجتمعت علىٰ ذلك النّحو من التّرتيب و تعلّق بها النفسُ ثانياً، كان زيداً بعينه و إن لم يكن شخصُ التّرتيب الثاني شخص التّرتيب الأوّل، لجواز أن تكون الأجزاء الشّخصيّة مع أيّ شخص من التّرتيب، علىٰ هذا النّحو بعينه، بدنَ زيد، و إذا تعلّق نفسُ زيد كان المجموعُ بعينه زيداً من غير إعادة المعدوم.»

«كما أنّ قِطَعَ الخشب الّتي هي أجزاء السّرير إذا فرّقت ثمّ رتّبت ثانياً على التّرتيب الأوّل، كان بعينه هو السّريرَ الأوّل و إن لم يكن شخصُ التّرتيب اللّاحق شخصَ التّرتيب السّابق. فلا يلزمُ من حشر الأجساد علىٰ شيء من المذهبين إعادةُ المعدوم و لا انتقالُ النّفس إلىٰ بدن آخر، كما يخفىٰ.»

«ثمّ علىٰ تقدير أن يثبت نفي أجسام الجزء الصّوريّ فإذا زالت تلك الصُّورةُ لايبقىٰ ذلك الجسمُ بعينه، وهو ظاهرٌ، ضرورةَ انتفاء الكلّ بانتفاء الجزء؛ ثمّ إذا أعيد إليه صورةٌ أخرىٰ لا تكون عينَ الصّورة الزّائلة، لامتناع إعادة المعدوم، فيكون البدنُ المُعادُ علىٰ هذا التقدير غيرَ البدن الأوّل.

فلابُدّ أن يتحقّق بما ذكرنا، من أنّ ذلك ليسَ تناسُخاً، فإن سمّيته تناسُخاً فلابُدّ من البرهان على امتناع هذا المعنىٰ؛ فإنّ النزاع في المعنىٰ دون اللفظ، و دليلُنا على امتناع التّناسخ هو الدّليل السّمعيُّ، و هو لا يتناول هذا المعنىٰ. فيندفع كلامُ

الخصم، إذ لا يمكنه إبطالُ ذلك، لا بالدّليل العقليّ و لا بالدّليل النقليّ، هكذا حقّق المقال، ودع عنك ما قيل أو يقال.»

أقول: فيه بحثٌ، إذ قولهُ «ما ذكره من منع الملازمة نفي مقدّمة لم يدّعها أحدٌ» غيرُ مسلّم، فإنّ ما ادّعاه ـ و هو أنّ عدم انعدام الأجسام مبنيٌّ علىٰ نفي الجزء الصّوريّ و انحصار أجزائها في الجواهر الفردة ـ إنّما يستقيمُ لوكانت تلك الملازمةُ حقّةً، و أمّا إذا لم تكن حقّةً و جاز بقاء تلك الأجزاء مع انتفاء ذلك الجسم المركّب منها، لم يصحّ بناءُ عدم انعدامها علىٰ حصر أجزائها في تلك الجواهر الفردة، و ذلك ظاهرٌ لا سُترةَ فيه. ثمّ إنّه مُطالَبٌ ببيان سبب تعيُّن الجواهر الفردة و النفس اللّتين جُعِلا بعينهما سَبباً لتعيُّن زيد.

ثمّ أقولُ: علىٰ ما قرّره يلزمُ محذورات كثيرة شتّىٰ. منها: أن يكون شخصُ زيد، مثلاً، كليّاً له أفرادٌ، فإنّه ظاهرٌ أنّه إذا مات لم يبق هو بشخصه، ثمّ إذا عاد؛ فإن كان هو الشّخصَ الأوّل بعينه لزم إعادةُ المعدوم، و إن كان بعد الموت باقياً بشخصه و شكله لزم خلافُ ما أطبق عليه العقل و النقل و الشرع.

ثمّ إنّ المنعَ في قوله «فإذا انحلّت ثمّ اجتمعت كان بعينه زيداً» ظاهرٌ جدّاً، حيث يلزمُ إعادةُ المعدوم لزوماً، فإنّ زيداً بعد موته و تفرّق أجزائه غيرُ باق بشخصه ضرورةً، فإذا أُعيد بشخصه لزم إعادةُ المعدوم. و تمثيلهُ بالسّرير تخييلٌ خالٍ عن التحصيل، فإنّه ليس السّريرَ الأوّل بعينه حقيقةً، بل هو مثلهُ و شبههُ، و لتلك المشابهة يشتبهُ على الجهّال الأمثالُ. فما خيّله شبهةٌ لا يتحقّق به حقيقةٌ.

ثمّ الدّليل الدّالّ على امتناع التناسخ جارٍ بعينه في ما أوهمه؛ فإنّ محصّله: أنّ النفسَ لا تتعلّقُ ببدن إلّا بعد تمام استعداده، و عند ذلك تحدثُ من المبدأ الفيّاض نفسٌ جديدةٌ، و إنكارُ جريان الدّليل فيه مكابرةٌ.

فلو قيل في هذا شيء فالأولىٰ ما ذكره غيرهُ، من أنّ ذلك غيرُ لازم، بناءً علىٰ أنّه لا يكفى تمام الاستعداد في الإضافة، إلّا إذاكان الفاعل موجباً مفيضاً

بالطبع . و أمّا إذاكان مريداً فاعلاً بالإرادة فيحتمل أن لا يريدَ اتّحادَ نفس مجدّدة و إن تمّ الاستعدادُ.

ثمّ أقول : إنّ الّذي أوهمه أو توهّمه و نقله أو انتحله لتوجيه المعاد الجسمانيّ باطلٌ ليس تحته طائلٌ ؛ فإنّ حاصل ما أوهمه و إن لم يكن له حاصلٌ : أنّ زيداً ، مثلاً ، إنّما هو نفسٌ بعينها مع أجزاء معيّنة من البدن علىٰ نحو خاصّ من التّركيب ، فإذا تعلّقت تلك النّفسُ بعينها بالبدن المؤلّف بتلك الأجزاء بعينها بذلك النّحو من التّركيب مرّةً أخرىٰ كان الشّخصُ الحاصلُ ثانياً هو الشّخص الأوّل بعينه.

ففسادُ هذا أجلىٰ من أن يخفىٰ علىٰ أحد من أرباب النُّهىٰ:

أمّا أوّلاً ، فلأنّ للمؤمنينَ المُصدّقينَ بالمعاد الجسمانيّ من أعلام الإسلام و علماء الكلام في تجرّد النفس و بقائها كلاماً ؛ فإن أريد بالنفس المجرّدةُ الباقيةُ فذلك علىٰ رأي أولئك ليس كذلك ، و إن أريد الصّورة النوعيّة الجسمانيّة فأين تذهبُ و كيف تبقىٰ مفارقةً لمادّتها ، و هذا ممّا لا يكادُ يتمُّ علىٰ رأي أحد من المتكلّمين و الحكماء ، و ليس ممّا يمكن تصحيحهُ بشبهةٍ فضلاً عن حُجّة .

و أمّا ثانياً ، فلأنّ النّحو الخاصّ من التركيب الّذي تشبثّ به إن أراد به شخصاً بعينه فمع دلالة العبارة علىٰ خلافه يستلزم القول بإعادة المعدوم ، و لقد تقرّر أنّ الكلام تمامٌ بدونه ؛ و إن أراد به نوعَهُ لزم انعدامُ الشخص، فإنّ ذلك النوعَ علىٰ ما قرّره شرطٌ لكون الشّخص شخصاً ، و ينعدم ذلك النّوعُ عند التفرّق و تفتُّت الأعضاء و إلقاء كلّ جزء في شطر و جانب ، فلو كان الشخصُ الثاني هو الشّخصَ الأوّل لزم إعادةُ المعدوم.

و أمّا ثالثاً ، فلأنّه ظاهرٌ أنّ أجزاء البدن هي الأعضاءُ بصورها ، و التزامُ بقائها بعد الموت مكابرةٌ لا تخفىٰ . و إن أريد بالأجزاء الأحزاءُ [الّتى] لا تتجزّىٰ ، أو الجسم الخالى عن الصّور علىٰ بعض الآراء ، علىٰ ما أومىٰ إليه أوّلاً ، ورد عليه ما أورده الأستادُ، فلا مكان لإمكانٍ أوهمه أو إمكانٍ توهّمه ، لامتناع إعادة تلك الأمور

الأُخَر، و فرقٌ بيّنٌ بين عدم العلم بالامتناع و بين العلم بالإمكان . على أنَّ الأجزاء الغيرَ المتجزّئة ليس ممّا يقول به القائلون بالمعاد كلّهم .

و بما أشرتُ إليه يظهرُ فسادُ مقاله و بطلانُ أقواله ، و أنّ قولَهُ : «تلك الأجزاء إذا تركّبت على الوجه المخصوص تعلّقت بها النفسُ المخصوصُ ، فكان زيداً» مَمنُوعٌ ، لِما مرّ مراراً ، و لأنّه ظاهرٌ أنّه إذا لم تكن الأَجزاء مُصوّرةً بصور الأعضاء الخاصّة و لا بصور العناصر لم يكن زيداً ، و أنّه ظاهرٌ أنّ الصّورة الاتصاليّة اذاا جتمعت علىٰ ما حسبه من التّرتيب بدون صور الأعضاء لم يكن إنساناً ، لا زيداً و لا غيره . و المنعُ علىٰ كون الثّاني هو بعينه الشّخصَ الأوّل ظاهرٌ . و لا يحسبه إلّا مَن لا يُحِسُّ بالانحلال و التّركيب ثانياً ، فيشتبه عليه و يحسبه باقياً، و من شعر بهذا لم يحكم إلّا بتغايرهما .

و قوله : «فلا يلزمُ من حشر الأجساد علىٰ شيء من المذهبين إعادةُ المعدوم» ممنوعٌ ، بل على المذهبين إعادةُ المعدوم لازمةٌ علىٰ ما أوهمه. و كذا قوله : «و لا انتقال النفس إلىٰ بدن آخر ، لما مرّ غيرَ مرّة» ممنوعٌ .

ثمّ إنّ الدليل الّذي استدلّوا به علىٰ امتناع التّناسخ ، هو أنّ البدن تركيبه و مزاجه إذا تمّ استعدادهُ لقبول نفس أفاض عليه المبدأ الفيّاضُ نفساً حادثةً . فلو تعلّق به نفسٌ سابقةٌ لزم اجتماعُ نفسين . و جريانُ هذا فيما توهّمه ظاهرٌ جدّاً و إنكارُه مكابرةٌ قطعاً ، و لا يُلتفت إليه أصلاً . و منعُ لزوم تعلّق النّفسين ، بناءً علىٰ ما أشرنا إليه، لا ينفعهُ ، إذ لو تعلّقت بالبدن المستحدث نفسٌ واحدةٌ لم يكن هو الشّخصُ الأوّل بعينه ، إذ ليس هو البدنَ الأوّل علىٰ ما أشير إليه غيرَ مرّة.

ثمّ أقولُ ، و ما بالُ هذا الجليل الجلال بجلالته غفل عن منطوق عبارته و جهل عمّا قاله في مقالته ، فإنّه قرّر على القولين بقاء الجسم بعينه ، و غفل عن أنّه لا يلزمُ أن يكون المُعادُ جسماً معيّناً من حيث أنّه شخصٌ معيّن إنسانيّ ، مثلاً ، بل غايةُ ما لزم ، لو لزم ، إعادةُ جسم معيّن من حيث إنّه جسمٌ، فإنّ قطعةً من الخشب إذا صُنِعَ

منها بابٌ ثمّ جُعِلَ سريراً كانت القطعةُ الخشبيّةُ باقيةٌ بعينها من حيثُ إنّها خشبٌ ، غيرُ باقية من حيثُ انّها بابٌ . ثمّ لو صُنِعَ من تلك القطع بابٌ مثل الأوّل بالتّرتيب الأوّل لم يكن هو البابَ الأوّل بعينه ، و من حسبه أنّه هو لم يعرف شيئاً منهُما و اشتبه عليه الأمرُ ، و ما ينفعه لو ينفعه إنّما هو الثاني دون الأوّل.

ثمّ إنّه جوّز في غير موضع ، أن يكونَ لأمر واحد ، كالهيولىٰ ، شخصان يبقىٰ أحدهُما و يزول الآخرُ ، فعلىٰ هذا في تمام الكلام بحثٌ لا يخفىٰ ، لاحتمال أن يقال ، علىٰ شِنشةِ الجدال : إنّك تدّعى الإمكان و تحتملُ أن يعرضَ لأجزاء زيد بعدَ تفرّقها تشخُّصٌ آخَرُ أو تشخّصاتٌ أُخَرُ و لم تنعدم عند عود الأجزاء إلى التّرتيب الأوّل، فلم يكن المُعادُ هو الشّخصَ الأوّل، إذاكان للأوّل تشخُّصٌ و للمُعاد تشخُّصان . و لا ينفعهُ احتمالُ الإمكان ، لما أُشير إليه، من الفرق بينَ العلم بالإمكان و عدم الإمكان بالامتناع.

<۴> تذكرةٌ

إنّ من القائلينَ بالمعاد الجسمانيّ مَن يقولُ بأنّ البدن المحشور ليس هو الأوّل بأجزائه، و الباقي بشخصه هو الرّوحُ لا غيرُ ، مستدلاًّ بقوله تعالى : ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾ (النساء : ۵۶)، و قوله : ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ (يس : ٨١)، و بأنّ «أهلُ الجنّة جُردٌ مُردٌ»، و «ضِرسُ الجهنميّ مثلُ أُحُد» . و الحقُّ عندي : أنّ المُعادَ في المعاد هو البدنُ الأوّل بعينه علىٰ ما يدلّ عليه نصوصٌ كثيرة و ذهب إليه أهلُ الحقّ ، و دلائل المخالف مخالفٌ لا يدلّ شيء منها علىٰ ما لهُم من الدّعوىٰ بوجوه لا تخفىٰ .

ثمّ اختلفوا : هل عودٌ بعد انعدام، علىٰ ما يشعر عليه قولهُ تعالىٰ: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص : ٨٨) ، و ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن : ٢۶) ، و ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾ (الأنبياء : ١٠۴) . و البدأ من العدم ، فكذا العودُ ، و هو جمعٌ بعد التفريق ، علىٰ ما يُشعِرُ به قولهُ تعالى : ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (البقرة : ٢۶٠) ، و : ﴿فَأَحْيَيْنَا

بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ (الفاطر : ۹) ، ﴿وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُـخْرَجُونَ﴾ (الروم : ۱۹) . إلى غير ذلك .

و التّحقيقُ عندى أنّه كذلك ، و ليس التّمثيل أو التّشبيه مـن جـميع الوجـوه ، وكذا الفـناء و الهـلاك ، و هـما مـفسّران بـوجه لا يـنافي بـقاء الأجـزاء المـتفرّقة بينَ النّشأتين ، علىٰ أنّ الفـناء مـخصّص و فـي الهـلاك اسـتثناء ، و الوجـهُ مأوّلٌ . و من التأويلات جهةُ الوجوب ، عـلىٰ مـا قـرّره رئـيسُ الحكـماء أبـو عـليّ سـينا و تبعه الغزّاليُّ و غيرهُ من أهل الكلام و أعلام الإسـلام . و لا يـخفىٰ أنّـه يـمكنُ تأويل الفناء بمثل هذا.

<۵> تنبيهٌ

إنّ المتكلّمين المتكلّمينَ في المعاد تكلّموا بكلمات واهية لا يـخفىٰ وهـنُها علىٰ نفوس داهية و ابـتدعوا و اخـترعوا مـذاهبَ بـديعة و آراء عـجيبة و التـزموا مُحالات و اختلقوا خرافاتٍ حَسِبوها نـصرةً للـدّين و ردّاً للـمعاندين . مـنها : أنّ الإنسان إنّما هو هذه الهيئة و التركيب المُشاهد المحسوس و أنّـها تـنعدمُ و يـعودُ تشخُّصُها إلىٰ غير هذا . و من أراد النّظر في كلامهم فلينظر في كلامهم.

و أنا أُقرّرُ في مقالتي هذه كلّها ، و أُحصّلُ و أُفصّلُ تحصيلاً و تفصيلاً لا تجدُ في كلام غيري و غير كلامي إليه سبيلاً ، فأقـولُ : إنّ المـعاد هـو العـودُ و لم يُـرَد به الزّمان و لا المكانُ ، و العودُ علىٰ سبيل الخلوّ إمّا للروح أو للبدن أو لهُما.

فعودُ الروح: إمّا عودُهُ إلىٰ فطرته الأولىٰ خالياً عن العلاقة ببدن مّا ؛ و هذا رأيُ جمع من الفلاسفة؛ و إمّا عودهُ إلى البدن بالأجزاء الّتي فارقها ، فهذا مـذهبُ حـقّ منصورٌ ؛ و إمّا عودهُ إلى بدن آخَر غير مشارك للأوّل في الأجزاء ؛ و ذلك البدنُ الغيرُ المُشارك للأوّل : إمّا بدنٌ عنصريّ آخَرُ، مال إليـه الغـزاليُّ مـن مـتكلّمي الإسـلام، و إمّا مثاليٌّ ، و هو رأيُ الإشراقيّين من الحكماء؛ و إمّا عودُ البدن : فـإمّا بأجـزائـه الأولىٰ ، و هو المذهبُ الصّحيح و الحقّ الصّـريح ، و إمّـا بـدنٌ آخـرُ عـنصريّ أو

مثاليّ . و أمّا عودُ الروح و البدن كليهما ، فالرّوحُ يعودُ بشخصه اتّفاقاً و البدنُ بإحدى الوجوه الثّلاثة الّتي أُشير إليه.

و الحقّ الصّحيحُ من الاعتقاد في المعاد : أنّ الرّوحَ يعودُ بشخصه إلى البدن الّذي فارقه بأجزائه. فمن صدّق و آمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء ، فقد أصبح مؤمناً حقّاً ، و أنا أُبيّنُ في المقالة الثالثة إن شاء الله تعالىٰ . و من زاد علىٰ هذا فلهُ زيادة فضيلة، و النُّقصانُ عنه خذلانٌ، بل كفرٌ و عصيان.

و المؤمنُ بالمحشر لا يلزمه التزامُ أُمور مّا ألزمها صاحبُ الشريعة ، و لا يلزمه اعتقادُ أنّ مشوّهَ الخلق من أهل الجنّة يُبعَثُ مشوّهَ الخلق ، و لا الأقطعُ و الأشلّ يُبعثان كذلك . كيف و قد ورد في الأحاديث خلافُ ذلك . روى أنّه ﷺ قال ـ و هو الصادق المصدّق ـ : «ضِرسُ الجهنّميّ كأُحُد» ، و «أهلُ الجنّة جُردٌ مكحّلون» ، فعودُ الشّكل و الهيئة عيناً أو مثلاً ، غيرُ لازم قطعاً .

<۶> تذكرةٌ

قد اشتهر في ما بينَ كثير من المتكلّمين المتأخّرين : أنّ الحكماء الإسلاميّين يقولون بالمعاد الرّوحانيّ و الجسمانيّ كليهما . و أنت بما أشرتُ إليه عرفتَ هذا ، و أنّ الأمر ليس علىٰ ما حسبه هؤلاء. نعم لو قالوا : إنّ الرّوح المُعاد في المَعاد إلى البدن قد تنالُ الآلام و اللّذات الحسّيّة و العقليّة كليهما لم يبعُد ؛ و بينَ ما نقلوه و هذا بَونٌ بيّنٌ .

<۷> تنبيهٌ واستدراكٌ

إنّ الغزاليّ في غير موضع من كتبه ، صرّح بأنّ المعاد الجسمانيّ هو أن يتعلّق الرّوح المفارق عن بدن ببدن آخر ، و استبعد و استنكر عودَ أجزاء البدن الأوّل . قال :

«إنّ زيداً الشيخ هو بعينه الّذي كان شابّاً، و هو بعينه الّذي كان طفلاً و جنيناً ، صغيراً في بطن الأُمّ مع عدم بقاء أجزائه، ففي الحشر أيضاً كذلك . و الملتزمون عود

الأجزاء مقلّدون بلا إرادة» .

ثمّ قال : «و هذا ليس بتناسُخ ، و أنّ المُعاد هو الشّخصُ الأوّل و المُتناسخ شخصٌ آخر ، فالفرقُ بين الحشر و التناسخ أنّ الرّوحَ إذا صار مرّة اخرىٰ متعلّقاً ببدن آخر فإن حصل من هذا التعلّق الشّخصُ الأوّل كان حشراً واقعاً لا تناسُخاً».

و قال في موضع آخر بهذه العبارة : «إنّ الرّوحَ يُعاد إلىٰ بدن آخر غير الأوّل و يشارك له في شيء من الأجزاء» . ثمّ قال : «فإن قيل : هذا هو التناسخُ قلنا : سلّمنا ، و لا مُشاحّةَ في الأسماء ، و الشرعُ جوّز هذا التّناسخَ و منع غيره».

أقول : تقريرهُ عودَ الشخص مع عدم عود البدن ، و تصريحُه بأنّ الشخصَ إنّما هو مجموع الرّوح و البدن مشكلٌ ؛ و أشكلُ منه ما قرّره في الفرق بين الحشر و التّناسخ . ثمّ لو سلّم تبدُّل الأجزاء بالكلّيّة من الطفوليّة إلى الشّيخوخة فلعلّه لا يفيدُه ، إذ بقاء زيد بشخصه في تلك الأحوال ضروريّ . و إذا لم يكن تبدّلُ الأجزاء في صورة مستلزماً لتبدّل الشخص لم يلزم أن يكون كلّ تبدّل الأجزاء كذلك ، و إن جعل ذلك أمارةً و تقريباً فكذلك أيضاً ليس كذلك ، و بينَ الأمرين فرقٌ بيّنٌ . ثمّ الرّوايةُ و الدّرايةُ في كلام الله تعالىٰ و خُصوص الأنبياء ، سيّما نبيّنا محمّدﷺ ، يفيدُ الحكمَ بلزوم عود الأجزاء بعينها . قال الله تعالى : ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس : ٧٨ و ٧٩)، و قال : ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ (الحج : ٧).

ثمّ إنّ الغزاليّ استدلّ علىٰ تغاير البدن المبتدأ و المُعاد بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ (الفاطر : ٩) ، فقال ما حاصلُه : أنّ إحياء الأرض بإنبات النّبانات ، و هي غيرُ الأوّل، فكذلك النّشورُ يكون في بدن غير الأوّل.»

و أقولُ : فيه بحثٌ ، فإنّ المُحيا هو الأرضُ ، و هي باقية بعينها . فلو كان إحياءُ البدن كذلك لكان باقياً بعينه ، و في الأرض الباقية تحصل بالإحياء حالات جديدة ،

فكذلك النّشوء يكونُ بإحداث حالات جديدة في أجزاء باقية .

<٨> زيادةُ تبصرة

إنّ الّذي أفاده ، لإمكان المعاد ، من تبدّل الأجزاء مع البقاء ، لا يُفيدُ، فإنّه إن أراد الجزئيّة فعدم الإفادة ظاهرٌ ، و إن أراد تبدّل الكلّ كلّيّاً فبقاء الشّخص ممنوع؛ و لم لا يجوز أن يكونَ تبدّلُ الأجزاء كلّاً مع بقاء الحياة غيرَ مستلزم لتبدّل الشّخص و تغيّر بقاء الحياة مستلزماً . و أيضاً تبدُّلُ كلّ الأجزاء ، إمّا باشتراك أجزاء في كلّ حين من أحيان التبدّلات و إمّا بعدم الاشتراك ، فيحتمل أن يكونَ الأوّلُ غيرَ مستلزم لتبدّل الشخص و الثاني مستلزماً له . و أيضاً عدمُ استلزام تبدّل الأجزاء كلّاً تبدّلَ الشخص لا يستلزمُ عدمَ تبدُّل الشّخص كليّاً في كلّ صورة ، لجواز أن يكونَ في صورة الموت ما يوجبُ تبدُّل الشّخص ، و المفيدُ ما يُفيدُ العلمُ بالإمكان ، لا عدمَ العلم بالامتناع .

ثمّ هذا الّذي أفاده يُفيدُ في الذّبّ عمّن يستدلّ على امتناع العود بتبدُّل الأجزاء بعناية و تكلُّف . ثمّ إنّ كثيراً من الحكماء و المتكلّمين أطبقوا علىٰ بقاء أجزاء بعينها في تمام أيّام الحياة ، و بنوا كيفيّة النّموّ علىٰ هذا؛ فدعوىٰ تبدُّل الأجزاء كلّاً في الطفل و الشّابّ و الشّيخ محلّ منع و بحث ، علىٰ أنّه دعوى بلا بيّنة ، و قد بيّن بعضُ الأطباء خلافَ هذا تبييناً ،كبقاء آثار الكيّ و المشافات ، و إن كان في هذا مناقشاتٌ .

المقالة الثانية

في ردّ انكار المنكرين في الجاهليّة الأولىٰ

و قد ورد لهذا آيات شتّىٰ في كتاب الله تعالىٰ

<۱> تبصرةٌ

إنّ من الحكماء مَن يأوِّلُ الآياتِ الصّريحةَ في الحشر الجسمانيّ، فيصرفُها عن الجسمانيّات و يحملُها على الرّوحانيّات، قائلاً: «إنّ الخطابَ للعامّة و أجلافِ الأعراب، و العبرانيّون لا يعرفون الرّوحانيّات، و اللسان العربيّ مشحونٌ بالمجازات و الاستعارات».

و عندي: أنّه لو كان ذلك كذلك لما كان في الكلام الإلٰهيّ مُبالغاتٌ في الاستدلالات، و سنُشيرُ إلىٰ شيء منها إشارةً مّا بما يتفطّنُ أربابُ الألباب علىٰ ما سيُتلىٰ عليك الكتابُ. و أيضاً من لم يقدر علىٰ فهم حكاية الصّفات و الذّات مع ماله من القوىٰ كيف يتأتىٰ له نيلُها و اكتناهُ حقائقها مع غرامه عنها. ﴿وَمَن كَانَ فِي هَـٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْأَخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الاسراء: ۷۲).

<۲> كشفٌ وتبيينٌ وبيانٌ

كشفاً و تفسيراً لآيات بيّنات مُبيّنات لقصدنا من التّبيان الكريم و القرآن العظيم.

إنّ الّذي يفيدُ و يؤيّدُ صحّة اعتقادنا بالوقوع أمورٌ: أوّلُها: ما أشرنا إليه أوّلاً، من أنّه معلومٌ بالضّرورة من دين سيّد المرسلين و خاتم النّبيّين، عليه و آله الطّيّبين أفضلُ صلواتِ المُصلّين. و لا يخفىٰ أنّ اثباتَ النّبوّة مطلقاً لا يتوقّفُ علىٰ هذا. و ثانيها: أنّه ممكنٌ عقلاً و المُخبِرَ الخبيرُ أخبرَ عنه قطعاً، فلا وجهَ لانكاره أصلاً، بل يجبُ تقريرُهُ جزماً، و هذا غيرُ ما مضىٰ آنفاً بوجوه لا تخفىٰ، فتفطّن لها.[1] و ثالثُها: أنّه ممكنٌ،

۱. منها: أن ليس كلُّ ما أخبره الخبير الصادق و لو كان نبيّاً من ضرورة دينه و منها: ما يُستفاد من قوله ولو كان نبيّاً (سمع منه).

والحكمة كالعدالة والوفاء اقتضت وقوعَها. و رابعُها: أنّه علم بالمشاهدة إحياء الموتىٰ.

ثمّ إنّه يمكنُ أن يُستفاد من كلامه ـ تعالىٰ ـ هذه الوجوهُ كلّها ، فإنّ في كلامه ـ تعالىٰ ـ آيات بيّنات مُبيّنات لإمكان الوقوع بمقتضى الحكمة في النّشأتين. أمّا الإمكانُ فأُشيرَ إلىٰ بيانه ، فإنّه تعالىٰ قادرٌ علىٰ أُمور يُعرفُ بها و منها هذا . و وضَحَ هذه الطريقة بأُمور :

[الأمر] الأوّل: ما وقع في الواقعة جواباً عن أصحاب الشمال .

فإنّهم حيث قالوا : ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَ عِظَـٰماً أَءِنَّا لَـمَبْعُوثُونَ * أَوَ ءَابَآؤُنَـا ٱلْأَوَّلُـونَ﴾ (الصافات : ١٦ و ١٧) ، قال الله تعالىٰ : ﴿إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْأَخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَـٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة : ٤٩ و ٥٠) . و أُشيرَ إلىٰ إمكان هذا بأربعة وجوه :

أوّلُها: قوله تعالىٰ : ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَـٰلِقُونَ * نَـحْنُ قَـدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَـوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَـٰلَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَـعْلَمُونَ﴾ (الواقـعة : ٥٨ ـ ٦١).

قال الإمام فخرُ الدّين محمّد الرازيّ ؛ : «وجهُ الاستدلال بذلك أنّ المنيّ إنّما يحصل من فضلة الهضم الرابع ، و هو كالطّلّ المنبثّ في أطراف الأعضاء ، و لهذا يشترك كلّ الأعضاء و يجب غسلُها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلّها . ثمّ إنّ الله تعالىٰ سلّط قوّة الشّهوة على البنية حتّىٰ أنّها تجمعُ تلك الأجزاء الطليّة . فالحاصلُ : أنّ تلك الأجزاء متفرّقة جدّاً أوّلاً في أطراف العالم ، ثمّ إنّ الله تعالىٰ جمعها في بدن ذلك الحيوان و جمعها اللهُ في أوعية المنيّ ، ثمّ إنّه تعالىٰ أخرجها ماءً دافقاً إلىٰ قرار الرّحم . فإذا كان هذه الأجزاء متفرّقة فجمعها و كوّن منها هذا الشّخص ، فإذا افترقت بالموت مرّةً أُخرىٰ فكيف يمتنع عليه جمعُها مرّةً أخرىٰ .

هذا تقريرُ هذه الحجّة ، و إنّ الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في سورة الحجّ : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ـ إلىٰ قوله ـ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ (الحج : ٧) . ثمّ قال : ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ (الحج : ٦

و ۷) . و قال في سورة «المؤمنين» بعد ذكر مراتب الخلقة : ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون : ۱۵ و ۱۶) ، و قال في سورة «لا اقسم» : ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ (القيامة : ۳۷ و ۳۸) و قال في سورة الطارق : ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ـ إلىٰ قوله ـ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (الطارق : ۵ ـ ۸) . انتهىٰ كلامُ الإمام بعبارته.

و أقولُ : هذا الوجهُ علىٰ ما كشفه لا يخلو عن وجوه خدش ، حيث اعتبر مقدّمات لا حاجة إليها و لا دلالة عليها ، مع إمكان المناقشة فيها و في استلزامها الدّعوىٰ بعد تسليمها .

و لقد سنح لي في تفسيره وجهٌ أوجَهُ . تقريرهُ : أنّه ـ تعالىٰ ـ يقول للضالّين المكذّبين الذين ينكرون البعثَ و يستبعدونه : إنكم لا تخلقون المنيَّ الّذي حسبتُم أنّ الإنسانَ و مادّته بقدرته و إرادته و بعموم قدرته و شمول علمه و إرادته قادرٌ علىٰ أن يخلق الإنسانَ الأوّل مرّةً أُخرىٰ ،كما خلقه أوّلاً من المنيّ يخلقه ثانياً فيما يعلمه أو من أمر آخر؛ و على الوجهين لا تعلمونه فيما لا تعلمونه . فلا وجهُ لاستبعادكم و استنكاركم؛ و يؤيّد الأوّل ما ورد في الأخبار من إمطار السّماء بماء كالمنيّ عند المبعث . ثمّ وجهُ استفادته الوجهين من الآية لا يخفىٰ علىٰ من له دراية.

وثانيها: قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ (الواقعة:۶۳ و ۶۴).

قال الإمامُ: «وجهُ الاستدلال أنّ الحَبّ و أقسامه من بطون مشقوقة و غير مشقوقة ،كالأرُز و الشّعير ، و مدوّر و مثلّث و مربّع و غير ذلك من أشكاله إذا وقع في الأرض البذرُ و استولىٰ عليه الماء و الترابُ ، فبالنّظر العقليّ يقتضى أن يتعفّنَ و فسدَ ، لأنّ أحدهُما يكفى لحصول العفونة و الفساد فهما جميعاً أولىٰ . ثمّ إنّه لا يفسدُ بل يبقىٰ محفوظاً . ثمّ إذا ازداد في الرّطوبة تنفلق الحبّة قطعين فيخرج منه فرقتان ، فرقةٌ من رأسها صاعدة ، و أُخرىٰ [من تحتها] يشبت بها في الأرض.

و أمّا النّوىٰ فبما فيه من الصّلابة العظيمة الّتي بسببها يعجزُ أكثرُ النّاس عن قطعه إذا وقع في الأرض البذرةُ تنفلقُ بإذن الله تعالىٰ، و يصيرُ مجموعُ النّوىٰ علىٰ

نصفين ، يخرجُ من أحد النّصفين الجزء الصّاعدُ و من الثانيّ الهابطُ . أمّا الصّاعد فيصعدُ و أمّا الهابط فيغوصُ في أعماق الأرض . و لحاصلُ : أنّه يخرج من النّواة الصّغيرة شجرتان ، أحدهُما خفيف صاعد و الآخرُ ثقيل هابط مع اتّحاد طبع النّواة و الماء و الهواء ، فلا يدلّ ذلك علىٰ قدرة كاملة و حكمة شاملة . فهذا القادرُ كيف يعجزُ عن جمع الأجزاء و تركيب الأعضاء . و نظيرهُ قولهُ ـ تعالىٰ ـ في سورة الحجّ : ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ (الحج : ٥)». هذا تمام كلام الإمام في المرام و يحتاج إلىٰ إتمام بزيادة تحرير ، لما فيه من النقض و الابرام .

و **ثالثها** : قوله تعالى : ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ * ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ (الواقعة : ٦٨و ٦٩) .

قال الإمامُ : «وجهُ الاستدلال بذلك وجوهٌ : أوّلُها : أنّ الماء جسم ثقيل بالطبع ، و إصعاد الثقيل على خلاف الطبع ، فلابدّ من قادر قاهر يقهر الطبع و يبطل الخاصيّة و يصعد ما من شأنه الهبوط و النزول . و ثانيها : أن يكون تلك الذّواتُ المائيّة اجتمعت بعد تفرّقها . و ثالثُها تسييرُها بالرياح . و رابعُها إنزالُها في مظانّ الحاجة و الأرض الجُرُز . و كلّ ذلك يدلُّ علىٰ جواز الحشر . و أمّا صعودُ الثّقيل : فلأنّه قلبُ الطبيعة فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة و الرطوبة من قساوة التراب؟ و الثاني : لمّا قدر علىٰ جمع تلك الذّرّات بعد تفرُّقها ، فلم لا يجوزُ جمعُ الأجزاء التُّرابيّة؟

و الثالثُ : تسبيحُ الرياح ، فإذا قدر علىٰ تحريك الرّياح الّتي ضمّ بعضَ تلك الأجزاء المتجانسة إلىٰ بعض ، فلم لا يجوزُ هٰهنا؟ . و الرابعُ : أنّه تعالىٰ أنشأ السّحابَ لحاجة الناس إليه، فتهيئةُ الحاجة إلى إنشاء المكلّفين مرّةً أُخرىٰ ليصلوا إلىٰ ما استحقّوا إلى الثّواب و العقاب أولىٰ .

واعلم أنّ الله تعالىٰ عبّر عن هذه الدّلالة في مواضع من كتابه ، فقال في الأعراف لمّا ذكر دلالة التوحيد : ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ـ إلىٰ قوله ـ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف : ٥٤ ـ ٥٦) . ثمّ ذكر دليل الحشر فقال : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ ـ إلىٰ قوله ـ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ انتهىٰ مقالته . و فيها ما فيها.

و رابعُها قوله تعالىٰ : ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ * ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾.

قال الإمامُ: «وجهُ الاستدلال أنّ النّار صاعدة بالطبع و الشّجرة هابطة . و أيضاً النّار نورانيّة و الشّجرة ظلمانيّة ، و النار حارّة يابسة و الشجرة باردة رطبة . فإذا أمسك اللهُ في داخل تلك الشّجرة تلك الأجزاء النّورانيّة الناريّة فقد جمع بقدرته بين هذه الأجزاء المتنافرة، فإذا لم يعجز عن ذلك كيف يعجز عن تركيب أجزاء الحيوان و تأليفها، و أنّ الله تعالىٰ ذكر هذه الدلالة في سورة يس ، فقال : ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَاراً﴾ (يس : ۸۰) .

واعلم أنّ الله تعالى ذكر في هذه السُّورة أمر الماء و النار و ذكر في النّمل أمر الهواء : ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ـ إلى قوله ـ أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ (النمل : ۶۳و ۶۴) ، و ذكر الأرض في قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ (الحج : ۵) . فكأنّه، سبحانه، بيّن أنّ العناصر الأربعة علىٰ جميع أحوالها شاهدةٌ علىٰ إمكان الحشر و النشر .» هذا كلامه . و فيه ما فيه.

الأمرُ الثانيّ : من الأُمور الدالّة علىٰ إمكان الحشر علىٰ ما يُستفادُ من كلام الإمام:

«أنّ الله تعالىٰ يقول : لمّا كنتُ قادراً على الاتّحاد أوّلاً ، فلأن أكونَ قادراً على الإعادة أولىٰ . و هذه الدّلالةُ تقريرُها في العقل ظاهرٌ ، والله تعالىٰ ذكرها في مواضع من كتابه، منها في البقرة : ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتاً فَأَحْيَـٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة : ۲۸)، و منها قوله : ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَـٰماً وَرُفَـٰتاً أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً﴾ (الاسراء : ۹۸) . ﴿قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً * أَوْ خَلْقاً مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الاسراء : ۵۰ و ۵۱) . و منها في العنكبوت : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ (العنكبوت : ۱۹) ، و ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ (الروم : ۲۷) . و منها في يس : ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس : ۷۹) . هذا تمام كلامه .

و لا يخفىٰ أنّ في بعض الاستدلالات بهذه الآيات علىٰ ما حرّر من الدّعوىٰ

مناقشات .

الأمرُ الثّالثُ [الاستدلال باقتداره ـ تعالىٰ ـ على الحشر في آيات]

قال الإمامُ : «الاستدلالُ باقتداره على السّماوات على اقتداره على الحشر في آيات . منها في سورة يس : ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّـٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (يس : ٨١) . و منها في سورة الأحقاف : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأحقاف : ٣٣). و منها في سورة قٓ : ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ـ إلى قوله ـ رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ (قٓ : ٣ ـ ١١)، ثمّ قال : ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (قٓ : ١٥) .

و أمّا الوقوعُ ، فلما سيأتي في المقالة الرّابعة . ثمّ أقولُ : يمكنُ أن يُفسّر الآيات المتلوّة بوجوه أُخر، لعلّها أقربُ و ألطفُ ممّا أفاده الإمام، علىٰ ما فصلنا في رسائل **مطلع العرفان** الّذي أطلعنا فيه شيئاً من أنوار القرآن . و الآن أُشيرُ إجمالاً إلىٰ وجه منع بوجه ، فأقولُ: لعلّ المنكرَ المُستعبدَ استبعد وجودَ النار في الموتىٰ المدفونة في الأرض ، و هى متكاثفة الأجزاء ، و حَسِبَ لزومَ وجود العناصر كلّها في بدن الموتىٰ . فالحقّ، سبحانه، أزال استبعاده في آيات بيّنات مبيّنات لكيفيّة حُدوث النار لاعن نار والماء لاعن ماء وتفرُّق الأجزاء الأرضيّة علىٰ ما تلونا عليك،فتفطّن بهذا.

و أمّا حديثُ الحَبّ و النّوىٰ ، فله تفسيرٌ وجيه موجّه ينكشف بماله من الأنوار أسرارٌ و لعلّك ترىٰ من هذه اللّمعات لمحات . و الكشف الكافي يعرف بـ المعارف المنصوريّة اللّامعة باللوامع النورية .

هذا تمام كلام الإمام و سائر المفسّرين الأعلام . و لا يخفىٰ ما فيه من النقض و الإبرام و المناقشة في التّمام لإفادة المرام ، و تفصيلُ هذا ممّا لا يسعه المقام . و أنا أرىٰ أن أُشير إلىٰ شيء ممّا سنح لي من التفسير الجديد الغير البعيد ، فأقولُ :

ظواهرُ تلك الآيات ظاهرة في أنّ المُعجمين المُتعجّبين المُستنكرين يستبعدون الرّجع و البعث ، لا انّهُم يدّعون الاستحالة و أنّه مُحال . و ذلك لما

ارتكز في أوهام العامّة العاميّة من أنّ البدن إذا صار تراباً و تفرّق و تحدّق و تفتّت و تشتّت كيف يرجعُ و يجتمعُ و يصيرُ بدناً مثل الأوّل؟ و من ذا الّذي يعرف تلك الأجزاء حتىٰ يطلبها؟ و من ذا الّذي يقدر علىٰ جمعها بعد تفرُّقها في الجهات و الأنحاء و أطراف الأرض و السّماء؟

فالحقُّ، ـ سبحانه و تعالىٰ ـ أزال سَور الاستبعاد: بأنّه هو الّذي يعلمُ تلك الأجزاء و علمُه محيطٌ بما يعرفُ منها. و ذلك هو الّذي نقص الأرض منهم و عنده كتاب حفيظ محفوظ فيه كلّ شيء. فهو العالمُ بتلك الأجزاء، و هو القادرُ علىٰ رجعها و جمعها مرّة أُخرىٰ، و أنّها كانت متفرّقة في المرّة الأولىٰ فجمعها في المرّة الثانية لا يخرجُ عمّا في قدرته و تصرّفه من الأرض، و السّماء مبيّنة مزيّنة بالكواكب الّتي بها يحفظها عمّا يتصاعدُ إليها و ليس لها فرجٌ يتخلّلها أمثالُ هذه الأجزاء، و إذا تفرّقت فيما دونها و ما حولها عادت مُجتمعة كما اجتمعت أوّلاً بما فيها من الرّواسي الّتي ينشأ منها الحيوانات و النباتات و الأنهار و العيون الموجبة لإنباتها و إحيائها. و في ذلك من جمع الأجزاء بعد تفرُّقها ما لا يخفىٰ. و كذلك ينزّل من السّماء ماءً مباركاً يُفيدُ الإنبات و الإحياء أيضاً. و بهذه يجمع أجزاء متفرّقة متشتّتةً جدّاً أوّلاً فيحصلُ منه بدنٌ كذلك، و بمثل ذلك يكون الخروج و البعث و الجمع ثانياً.

و بهذا يظهرُ أنّ هذا الاستبعاد إنّما هو عناد و تكذيب للرُّسل العالمين الصادقين جهلاً و عناداً، كما اعتاد من السّفلة الجهلة حيث كذّبوا الأنبياء السابقيّن ﷺ. فتكذيبُ رسولنا ـ عليه الصّلاة و السّلام ـ في الإخبار عن البعث كتكذيب سائر الرّسل جهلٌ و عنادٌ و محضُ استكبار و استبعاد.

ثمّ إنّه أشار إلىٰ إزالة استبعاد المستكبرين المُستبعدين بوجه آخر أحجىٰ، فقال: إنّه لم يحصل في الخلق الأوّل و جمع الأجزاء، أوّلاً، إعياءٌ و عجزٌ و تعبٌ يتبعه قُصور و فُتور، بل أولئك المنكرون المستبعدون لا يعرفون حالهم و هُم في حياتهم دائماً في لباس و لبس من خلق جديد، حيثُ يتحلّل بينهما الأجزاء و بما يتأتّىٰ بدلها بالغذاء فيتجدّد بالخلق الجديد أبدانُهم مع بقائهم، فالاستبعادُ في الخروج

خروجٌ و عنادٌ .

و لا يخفىٰ أنّ هذا في اللَّبس وجهٌ وجيهٌ سديدٌ جديدٌ غيرُ بعيد . فعلىٰ تفسيرنا هذا ، اللبسُ لباسٌ، و هو تشبيهٌ حسنٌ ، لا أنّه اشتباهٌ . و لم لو يكن في أزرار المفسّرين إزرارٌ لساغ لأحد أن يقول في تفسير اللّبس بالالتباس التباسُ اللّبس باللّباس لئلا يلتبس ، فيظنُّ أنّهُ المصدرُ بمعنى الالتباس و الاشتباه . فإنّ اللّبسَ إذا لم يكن مصدراً ورد بمعنى اللّباس و الملبوس .كقولهم في المثل : «لبسهُم في حَشمَهم لبسهُم في عالتهم».

و قال شارحُ الأمثال : «اللّبسُ الأوّلُ بفتح اللّام اسمُ الملبوس و الثاني بكسره مصدرُ لبس يلبس لبساً كعلم يعلم علماً . و من قرأه في الموضعين بالفتح أو فيهما بالكسر فقد خالف الرواية و الدراية . أمّا الرّواية فظاهرةٌ من السّماع و أنّ المثل ورد بفتح الأوّل و كسر الثانيّ و أمّا الدراية فلأنّ الغرض أنّ الملبوسات و الثّياب المندرسة الوسخة المنخرقة الّتي لهم في زمن العالة هي بأعيانها في زمن حَشَمهم باقية بلبس واحد في زمن العالة . و هم في تلك المدّة ما قرّروا على النزع و الخلع و لا إصلاحها و ستر خرومها و إزالة أوساخها ، و بالكسر في الموضعين و الفتح فيهما يفوت الغرضُ» .ثمّ شرح و حكىٰ كيفيّة ورد هذا المثل و مورده بما لا فائدة في حكايته و تعلُّقه ، فلنعرض عنه.

و الغرضُ أنّ اللّبسَ بفتح اللّام، بمعنى الملبوس، و هو اللّباسُ ، واردٌ في كلام العرب . ولو لم يكن هذا معناه حقيقةً جاز كونهُ مجازاً ، بناءً علىٰ أنّ اللّباسَ يكون سبباً للّبس و الالتباس . و لا يخفىٰ أنّ هذا مجازٌ جائزٌ على القوانين الأدبيّةو الأُصول العربيّة . و في هذا نكتة لطيفةٌ تنبّه لها من له تنبّهٌ مّا . وكما أنّه جاز أن يكون مجازاً مرسلاً جاز أن يكون استعارةً مبنيّةٍ علىٰ تشبيه بوجوه وجيهة ، علىٰ أنّه لوكان اللّبسُ مصدراً بمعنى الإلباس أمكن جملهُ علىٰ ما فسّرنا بوجه وجيه لطيف ، فتفطن له . فعلىٰ هذا حاصل التفسير الّذي أثرنا : «إنّكم في حَياتكم هذه في خَلق جديد ، و إنّما التبس و اشتبه عليكم حالكُم».

المقالة الثالثة

في ردّ شُبَه المنكرين في الجاهليّة الثانيّة

أولئك هم الملحدون في الملّة الإسلامية . و منهم من تشبّث بأذيال الفلاسفة ، فحفظ شيئاً و غابت عنه أشياء . و لنُأصِّل أوّلاً أصلاً أصيلاً بتمهيدات و قواعد و فوائد ، فأقولُ : إنّي قرّرتُ و حرّرت إمكان المعاد الجسمانيّ، علىٰ ما وردت الشّريعةُ الحقّةُ الّتي أتىٰ بها سيّدنا محمّدﷺ، بوجوه وجيهة عديدة و تفرّدت بها و لا تجدُ في كلام غيري و غير كلامي إليه سبيلاً و لا مُرشداً و دليلاً إلّا أنّ الآن أُشيرُ إلىٰ وجه منع ، مع أنّه مُقنِعٌ ، ستر و خفيّ من أنظار النُّظّار مع كثرتهم و تهالكهم في الاستحقار و الاستكبار فأقولُ :

<الجوابُ بوجه مقنع خفيّ من أنظار النّظار>

إنّ الإنسان واحدٌ طبيعيٌّ له جُزءان ، بدن عنصريّ و روحيّ يسمّىٰ نفساً ، و لا خلافَ بين أصحاب الشريعة و أرباب الحكمة في هذا . و إنّما النزاع في أنّ النفس ماذا ، هل هي مجرّدة أو مجسّمة.

<۱> قاعدةٌ وتمهيدٌ

كثيراً مّا يكونُ المنظورُ إليه المقصودُ بالذّات من أمر واحد طبيعيّ أحدَ أجزائه ، وإن نظر إلى الأجزاء الأُخَر ،كان النظرُ يعرفُ أحوال ذلك الجزء الآخر المنظور إليه المقصود بالذّات . أما ترىٰ كيفيّة نظر الحكماء في الكواكب و أفلاكها فالمنظور إليه و المقصود بالذّات من جزئى الإنسان هو الرّوحُ الإلٰهيّ.

<۲> قاعدةٌ أخرىٰ

هذا الرّوحُ هو العامل الفاعل المتصرّف المُدرك المُكلّفُ حقيقةً و القُوى البدنيّة

آلاتٌ كالقلم في يد الكاتب ، و البدنُ مُركبٌ . فالطاعة و العصيان و الإحسان و الخذلان إنّما تتأتىٰ من الرّوح ، و هو المستحقّ بأعماله و أفعاله للعِقاب و الثواب دون البدن ، و البدنُ كأنّه شبكة و مستوكرٌ لهذا الطّائر القدسيّ الإلٰهيّ . و ذلك أنّ البدن إذا تمّ صورةُ هيكله و كمل استعدادُه بمزاجه فصار كفتيلة مستعدّة للاشتعال لقرب النّار ، فاشتعل بأن أفاض المبدأ المُبدئُ المُبدِعُ المصوّرُ الفيّاضُ روحاً ، فيتشخّصُ ذلك الرُّوحُ بهيأة بدنيّة ، فصار البدنُ بتعلُّقه إنساناً صورةً ، و هو بالحقيقة الرُّوحُ.

<٣> تمهيدٌ

لهذا الرُّوح الإلٰهيّ ضربان من التعلّقُ بهذا البدن العنصريّ . أوّلهما أوّليّ ، و هو تعلُّقه بالرُّوح الحيوانيّ المُنبعث من القلب الجاري السّاري في الشّرائين ، و ثانيهما ثانويّ بالأعضاء الكشفيّة .

<٤> فائدةٌ

كلُّ صورة و نفس و طبيعة تعلّق بجسم إذا قرب و حان قُصورٌ و فتورٌ في تعلُّقه بجُزء منه يشتدُّ و يزدادُ توجّهُهُ و تعلّقُهُ بالإجزاء الأُخَر . و هذا ممّا لا يخفىٰ علىٰ من عرف الصُّور و النُّفوس و الطباع و خواصّها و آثارها. ثمّ بعد تمهيد القواعد و الفوائد أقولُ : إنّ الرّوحَ الإلٰهيّ إذا لَبِثَ برهةً أو مدّةً متعلّقاً ببدن ثمّ انحرف مزاج الرُّوح الحيوانيّ و كاد أن يخرج عن صلاحية التعلُّق ، اشتدّ و ازداد التّعلّقُ الثّاني للروح الإلٰهيّ بالأعضاء . و لهذا يرىٰ عند قُرب الموت انتعاشٌ مّا ، ثمّ بعد قطع العلاقة الأولىٰ و زوال الآلات و القوىٰ يبقىٰ من الثاني تعلُّق مّا و بهذا تتعيّنُ الأجزاء تعيُّناً مّا.

ثمّ عند المحشر إذا جمع و تألّف تلك الأجزاءُ بعينيها و تمّ صُورةُ البدن ثانياً و حصل فيه الرّوح الحيوانيّ مرّة أُخرىٰ ، عاد تعلُّقُ الرُّوح كالمرّة الأولىٰ ، و كان التعلُّقُ بالأجزاء مانعاً مزاحماً لحُدوث نفس أُخرىٰ . فالمعادُ عودُ الرُّوح إلى البدن لنَيل الجزاء ، فإنّهُ هو الّذي كان عاصياً أو مُطيعاً ، و هو المستحقُّ بأعماله

و أفعاله للعِقاب و الثّواب دون البدن.

فإن قلت : علىٰ ما قرّرتُم لم يكن الشخصُ الإنسانيّ بعينه مُعاداً .

قلتُ : إنّ الّذي دلّ عليه النُّصوصُ و من ضروريّات الدّين أنّ المكلّف المطيع أو العاصي بشخصه مُعادٌ إلىٰ مادّة بدنه . و ذلك هو الرُّوح الباقي بشخصه . فالمُعاد في المَعاد هو الرُّوحُ بشخصه مع مادّة البدن بعينها ، و النُّصوص لا تتعدّىٰ عن هذا . علىٰ أنّا قرّرنا في سائر كُتبنا إمكانَ عود شخص الإنسان بعينه بوجوهٍ أُخَر ، و سنشيرُ إلىٰ شيء منها.

ثمّ إنّ كثيراً من المسلمين،كالغزاليّ، جوّزوا مغايرة البدن المحشور للبدن الأوّل. و فيه ما فيه . و لمّا كان إمكانُ عود الشخص موقوفاً علىٰ تحقيق حقيقته و كيفيّة العود ، و هذا غيرُ مناسب لهذه الرسالة ، تركناهُ و من أراد أن يتحقّق عنده حقيقة إعادة الشّخص فليرجع إلىٰ ما حقّقتُه من الحكمة المنصورية اللّامعة باللّوامع النوريّة.

و ممّا يناسب ما ذكرنا فيما مضىٰ أنّ الشّيخ الرّئيس بعد إثبات النّفس و جوهريّتها قال : «و هذا الجوهرُ فيك واحدٌ ، بل هو أنت عند التّحقيق» ، و قال غيره من الحكماء : «أنتَ أنتَ بنفسك ، لا ببدنك» ، و قرّروا أنّ النّفسَ هي الّتي يُشيرُ إليها كلّ واحد.

<٥> تذكرةٌ وتبصرةٌ

إنّ الحكماء عرّفوا النّفس الإنسانيّ بأنّها كمالٌ أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يغدو و ينمو و يتولّد و يتحرك بالإرادة و يدرك الجزئيّات و الكليّات ، و قرّروا أنّ النفسَ بهذا المعنى مجرّدة وأنّها بقُواها تحصّلُ الأعضاء وصُورَها،وهي كمالات ثانويّة . و لعلّك بعد الاستبصار و التأمّل و الافتكار تقدرُ علىٰ ردّ إيرادات و فع اشتباهات و دفع شُبَهٍ ، و تعرفُ بعدَ ما تعرفُ كيفيّةَ عود صُوَر الأعضاء في الأجزاء.

<٦> تذكرةٌ لزيادة تبصرةٍ

إنّ بعضَ الأعلام من أهل الكلام قرّر أنّ للروح بعد المفارقة من البدن نظراً

و توجّهاً إليه، و النّاظرون فيه زادوا و قالوا : تبقىٰ فيه آثارُ التّعلُّق من غير تعلُّق .

و لا يذهبُ عليك أنّه لو بدّل التّوجّهُ و النّظرُ بضرب من التّعلّق و رفض الآثار ، ارتفع الغُبارُ عن أنظار النّظار و اندفع كثيرٌ من الشُّبَهِ و الاشتباهات و انحلّ كثيرٌ من الإشكالات :

(۱) منها جريانُ برهان بُطلان التناسخ في الحشر . و دفعُ هذا ، علىٰ ما أحسبُ و أرىٰ، بناءً على هذا ، أنّ النفسَ بعد تمام هيكل البدن تتعلّقُ بالأرواح الحيوانيّة أوّلاً و بالأعضاء البدنيّة ثانياً ، و عند المُفارقة ينقطعُ التعلّق الأوّل أوّلاً و يبقىٰ من الثاني تعلّق مّا . فهذا الضّربُ من التعلّق الباقي ببقاء الأجزاء و إن كان ضعيفاً جدّاً يمنعُ حُدوث نَفس أخرىٰ بعد التيام هذه الأجزاء و حُدوث مزاج مُشابه للأوّل فيها.

فبهذا الّذي حرّرنا و بغيره ممّا تفردتُ به و قرّرنا في مقرّه يظهرُ عدمُ الجريان و الفرقُ بين الحَشر و التناسُخ . فإنّ التناسخ ، علىٰ ما قرّرته ، هو قطعُ تعلُّق نفس عن البدن الّذي كانت متعلّقةً به بالكلّيّة و تعلُّقها ببدن آخر ، و الحشرَ هو عود التّعلّق الأتمّ بالأجزاء الّتي كان بها متعلّقةً بعد قطع ذلك التعلُّق و بقاء تعلُّق ما دون هذا .

(۲) و منها : تعيينُ الأجزاء المُعادة من بين سائرها و سائر الأجزاء . (۳) و منها : وجهُ عود أجزاء دون غيرها . (۴) و منها : سرُّ امتناع التناسخ ، علىٰ ما حرّرنا و قرّرنا في مواضع كتبنا . (۵) و منها : وجهُ تطهير بدن الميّت و نفي القاذورات عنه ، و لهذا وجه آخر أحرىٰ أشرتُ إليه في مواضع أخَرَ .

(۶) و منها : التّلقينُ و الخطاب . (۷) و منها : ما يكونُ في القبر من التّعيم و العذاب . (۸) و منها : وجهُ سئوال منكر و نكير و مبشّر و بشير . (۹) و منها : وجهُ شهادة الجوارح و الأعضاء يوم الجزاء . (۱۰) و منها : رعاية الموتىٰ بالزّيارة و القرابة . (۱۱) و منها : بُطلانُ زعم من زعم أنّه ليس بينَ البدن الأوّل و المُعاد أجزاء مُشتركة أصلاً ، فإنّ وجهَ هذه كلّها يتّضحُ ممّا قرّرنا و حرّرنا على ما حرّرنا و قرّرنا .

<۷> إزالةُ شبهةٍ وإزاحة ظلمةٍ

المنكرون يستنكرون كثيراً ممّا ورد في الشّريعة الحقّة من الزّيارة و الدّعاء و القراءة و التلقين و الخطاب و قراءة الكتاب. و لعلّهم يقولون: إنّ الشّخصَ الّذي يستمدّون منه و يقرأون عليه القرآن و يتكلّمون معه لم يكن قادراً علىٰ شيء ممّا يطلبونُ منه في حياته مع مالهُ من الأعضاء و القوىٰ و لم يكن يفهمُ شيئاً من هذه الخطابات الّتي يخاطبونهُ بها، فكيف قدر و فهم بعد زوال القُوىٰ عنه؟

فإن خطر هذا ببالك أو تمثّل في خيالك، فاعلم «أنّ النّاسَ نيامٌ، فإذا ماتوا انتبهوا». و لقد حرّرنا وجه هذه كلّها بوجوه شتّىٰ في تفسير الكتاب الكريم.

و الآن أُشيرُ إلىٰ وجه مقنع قريب من أفهام الأنام و مدارك الخواصّ و العوامّ، فنقولُ: إن الاشراقيّينَ و من وافقهُم من الصوفيّين تتعلّقُ بأبدان مثاليّة. فجوابُ أمثال هذه الشّبهات علىٰ قولهم ظاهرٌ، و علىٰ عدم القول بهذا، فالجوابُ الصّوابُ ما قرّرنا في مقرّه، و من أراد هذا فليطلُب من سائر كتبنا.

و بعد هذا يمكنُ أن يوجّه هذا بوجه مقنع غير خال عن خال، فيُقالُ: إنّ كثرة الاشتغال بالبدن قد يمنعُ شدّةَ المستتبع لإجابة الدّعوة و فهم الخِطاب من إيحاء الملك الموكّل و تعليمه و تفهيمه أو من الشيطان لبعض أصحاب الخذلان إن كان له سُلطان. و بهذا يظهرُ وجهُ الدُّعاء و السّئوال، و للقراءة ثوابٌ يُنالُ.

<۸> تنبيهٌ وتذكرةٌ

إنّ الأجزاء الّتي يبقى التعلُّقُ بها ليست من الأجزاء الأصليّة الّتي أصّلها المتكلّمون و أشبتها المتكلّفون بوجوهٍ وجيهة أشرتُ إليها في سائر كتبنا، و لا جميع الأجزاء في تمام مُدّة البقاء، لما لا يخفىٰ، و لا كُلّ الأجزاء الّتي فارغت عنها بوجوهٍ شتّىٰ، بل الّتي قرّرنا و حرّرنا و أوضحنا بردّ الإيرادات و حلّ الإشكالات و الشّبه و الاشتباهات.

< حلّ الشّبهات علىٰ وجه التّفصيل>

ثمّ بعَد تمهيد هذا و تأصيله نشتغل بردّ شُبَهِ المنكرينَ فأقول:

<الشّبهةُ الأولىٰ>

أقوىٰ شُبههم و أولاها بالرّدّ ما أخذوه من الفلاسفة ، و ذلك بإجراء بُرهان بطلان التّناسخ .

<الجوابُ>

و جوابُهُ : ما أشير إليه غيرَ مرّة ، من أنّ تعلُّق النّفس الأوّليّ بالبدن و أجزائها مانعٌ من حدوث نفس أخرىٰ . و لهذا جوابٌ آخرُ صواب قرّرته في مقرّه . و أمّا كلامُ أهل الكلام في هذا و مشاغباتهم في برهان بطلان التناسخ فلا يفيدُ إلّا زيادةَ إنكار المنكرين . و قد يُنسب إلى الشيخ الرئيس أبي عليّ سينا رسالةٌ يتراىٰ منها هذا . و الأظهر عندي أنّ ذلك ليس كذلك ، فإنّ كلامها لا يناسبُ كلامه . كيف و فيها أمور واهية لا يخفىٰ و هُنها على نفوس داهية ، بل الظاهر من كتب الشيخ أنّه لا ينكر المعاد الجسمانيّ . قال في غير موضع من كتبه : «إنّ المعاد قسمان ، جسمانيّ و روحانيّ . أمّا الجسمانيّ فقد أغنانا عن بيانه الشريعةُ الحقّةُ الّتي أتىٰ به سيّدنا و مولانا محمّد صلى الله عليه و آله ، و الروحانيّ فنحنُ نشتغلُ ببيانه» .

الشّبهةُ الثّانيةُ

إنّ المعاد الجسمانيّ موقوف علىٰ إعادة المعدوم . وجهُ التوقّف أمّا علىٰ تقدير كونه إيجاداً بعد الفناء فظاهر و أمّا علىٰ تقدير كونه جمعاً بعد التفرّق و الموت فللقطع بفناء التأليف و المزاج.

<الجوابُ>

و أجاب المتكلّمون بمنع امتناع إعادة المعدوم ، و بأنّه لو سُلّم فالمرادُ علىٰ إعادة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التأليف و الحياة و نحو ذلك ، و لا يضرّ كون المُعاد مثل المُبتدأ ، لاعينه . أقول : الصّوابُ أنّ هذا الجوابَ غيرُ صواب ، فإنّ إنكارهُم امتناعَ إعادة المعدوم مكابرةٌ ، و ما أوردوه في ردّ الدّلائل مردودٌ ، و تسلميهُم هذا لا يُفيدهُم . فإنّ الإنسان المُكلّف المُطيع أو العاصي علىٰ ما قرّروه

و صرّحوا به إنّما هو البدنُ فقط علىٰ قول ، و مجموعُ الرّوح و البدن علىٰ قول ، و على القولين إذا لم يكن المُعادُ و هو البدنَ الأوّل بعينه لم يكن الشّخصُ الأوّل مُعاداً ، فيكون مُجازاتُه خروجاً عن العدالة و لم يتحقّق مُعادٌ حقيقةً .

ثمّ أقولُ : الصّوابُ في الجواب علىٰ زعم هؤلاء ، و تقدير تقرير تقريرهم أنّ المُعاد في المعاد ليس هو البدنَ الأوّل بعينه ، بل مثلُه مع أنّهُ غيرُ صواب ، و الصّوابُ غيرهُ ، و المُعادُ عينُه علىٰ ما ستعرفه أنّا لا نُسلّم توقّف المعاد على إعادة المعدوم ، بل المُعاد في المعاد إنّما هو المُخاطب بالتكليف الّذي ظهر منه الإطاعةُ و العصيانُ . و ذلك إنّما هو الرّوحُ ، و معادهُ عودهُ إلى البدن لنيل الجزاء ، فإنّه كان و يكون هو الفاعل المدرك ، فهو المستحقّ للعقاب و الثواب.

لا يُقالُ: كثيرٌ من التكاليف، كالصّلاة و الصّوم، و الحجّ، بدنيّة صادرة من البدن.

لأنّا نقولُ : إنّها من الرّوح في البدن ، و الرّوح هو الّذي يُباشِرُ هذه الأعمال بالآلات البدنيّة ، و المقصودُ الكُلّ تكليفُ الرّوح و تهذيبُه ببدن أطاع به أو عصىٰ .

و إن أصرَّ مُصِرٌّ جهلاً أو تجاهُلاً علىٰ أنّ فاعل الأفعال البدنيّة إنّما هو البدن بأجزائها، لأنّها ظاهرة منها . قلنا : كلّا ، و التّعليل عليل و بونٌ بيّنٌ بين المظهر و الفاعل و بين الآلة و القاتل ، فإنّ الكتابة ظاهرة من العلم ، و هو مُظهِرُها و لا يكونُ فاعلاً لها أصلاً، و ن نظر إليه و قصر نظرهُ عليه لعلّهُ يحسبُ أنّه فاعِلُها . و كذا السيفُ ليس بقاتل قطعاً ، و من قطع ظُلماً بسيفه عُضوَ أحد يُجازُ به عقلاً و شرعاً ، لا يُكسَرُ سيفُه .

و الحقُّ : أنّ الفاعلَ المدرك العامل إنّما هو النّفسُ و البدنُ بمالهُ من القُوىٰ و الأجزاء آلاتُها؛ و الّذي يَعملُ و يَعقلُ و يُدركُ و يَنالُ النّصبَ و التّعبَ أو الرّاحةَ و الاستراحةَ إنّما هو النّفسُ نفسُها ، و ما في البدن من الأجزاء و القُوىٰ آلاتٌ و أدواتٌ؛ و أهلَ الجزاء إنّما هو المصدرُ لا المظهرُ . و من الأمثال السّائرة : «قال الجِدارُ للوتد : لِمَ تَشُقُّني ؟ قال الوتدُ : سَل عمّن يدُقُّني» .

علىٰ أنّا قرّرنا أنّ البدنَ بماله من الأجزاء مُعادٌ أيضاً . و الّذي لا يُعادُ بأشخاصه و صفاته تلك الأجزاءُ حالَ نيل الأجزاء لا يلزمُ البقاء على الهيأة و الصّفة السّابقة الأولىٰ . مثلاً ، إذا قتل شابٌّ أحداً ظلماً عَمداً ، و ظهر هذا في شيبه ، فهل يُجوّزُ عقلٌ أو شرعٌ عدمَ الجزاء بناءً علىٰ عدم بقاء الشّباب و صفاتٍ كان عليها قاتلاً . و علىٰ هذا يكون المُعادُ من الأجزاء مظاهِرَ الأفعال كلّها . و هذا و إن كان مستبعداً ، فليس مستنكر .

و ليسَ مِنَ الله بمُستنكر   أن يَجمعَ العالمَ في واحِد

و بهذا يظهر وجهُ شهادة الجوارح ، علىٰ أنّ في هذه الشهادة شهادةً و دلالةً علىٰ أنّها غيرُ فاعلة ، ضرورةَ أنّ الشاهدَ غيرُ المشهود عليه.

الشّبهةُ الثّالثةُ

لو أكل إنسانٌ إنساناً و صار غذاءً له فالأجزاء المأكولةُ إمّا أن تُعادَ في بدن الآكل أو في بدن المأكول ، و أيّاً مّا يكون ، لا يكونُ أحدُهما بعينه مُعاداً بتمامه؛ و أيضاً إذاكان الآكِل كافراً و المأكول مؤمناً يلزمُ تعذيبُ المُطيع أو تنعيمُ العاصي .

<الجوابُ>

و المتكلّمون أجابوا بأنّ المحشورَ إنّما هو الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العُمر إلىٰ آخره ، و الحقُّ ـ سبحانه ـ يحفظها عن أن تصير أجزاءً لبدن آخر .

و أقولُ : هذاكما ترىٰ . و الحقّ أنّ الأجزاء الأصليّة الّتي أصّلوها لا أصلَ لها أصلاً . فالصّوابُ في الجواب ما مرّ غيرَ مرّة ، و سيأتي تحقيقهُ. ثمّ أقولُ : إنّ الأجزاء المُعادة من البدن الأوّل في المعاد إنّما هي الأجزاءُ الّتي فارقت عنها النّفس لا بالكلّيّة ، فبقى تعلّقُها بها. و ممّا يؤيدُ هذا ما ورد في الحديث ما تفسيره : «إنّ الإنسانَ يُبعَثُ مِن عَجْب الذّنَبِ» . و العَجب ، بفتح العين و سكون الجيم ، هو العَظم و الصّلب الّذي لا يتشتّتُ . و لعلّه أراد به الأجزاء الأصليّة ، و هي من الأجزاء الكثيفة دون الأجزاء اللطيفة . و الذّنَبُ هو الآخِرُ مقابلاً للرّأس ، و هو الأوّل.

فالأجزاء الحاصلة الباقية عند مُفارقة النّفس كأنّها ذنَبٌ و آخِرُ و تمامٌ و مقطعُ لتمام الأجزاء الّتي ابتدأ، منها التّنميةُ، و هي المشبّهة بالرّأس. و ذلك أنّ في البدن أجزاء تعلّقت بها النّفسُ أوّلاً. و هي الأجزاء الأوّليّة و تحدثُ أجزاءٌ أُخَرُ لها بها تعلُّقٌ مّا، و هي الأجزاء الثانويّة، و الباقية أجزاء هي الّتي تعلّقت بها النّفسُ أوّلاً، فلاستمرار البقاء و عدم التشتُّت شُبّهت بالعَظم. و لكون الذّنَب آتياً ناشئاً من الرّأس، علىٰ ما شرحه أربابُ التّشريح، سُمّيت بالذّنَبِ. فهذا وجهٌ من التأويل، بل التّفسير، غيرُ بعيد.

و أمّا المشهورُ عند الجمهور، من أنّه في آخِرِ العَجُز عَظمٌ صُلبٌ منه يُبعثُ الإنسانُ و يُحشرُ، ففيه ما فيه. ولو دلّ نصٌّ علىٰ أنّه كذلك لم يُنكر ذلك، فإنّ في الطبيعة عجائبَ، و للأسباب انعقاداتٍ علىٰ غرائب.

ثمّ بعدَ ما مهّدنا من التعلّق لا يخفىٰ وجهُ عدمِ صيرورة الأجزاء المحشورة من بدنٍ أجزاءً لبدنٍ آخر تصيرُ محشورةً أيضاً، كتعلُّق نفس أخرىٰ، و إلّا لزم تعلّقُ نفسين بأجزاء بأعيانها. و هذا ممتنعٌ ممنوع، علىٰ ما أوضحنا في مواضع أُخرىٰ.

لا يُقال: لو كانالمحشورُ هو الأجزاء الحاصلة عند المُفارقة لزم أن يكونَ المحشورُ من بدن الشّيخ شيخاً و من بدن الصّبيّ صبيّاً. و كثير من الأخبار و الآثار ينافيه.

لأنّا نقولُ: المُعاد في المَعاد و المحشور في المحشر إنّما هي تلك الأجزاء بموادّها و يخلقُ الخالِقُ، سبحانهُ، من تلك المادّة ما يشاءُ. و ليس شيء من الشّيخوخة و الصّباوة من تلك الأجزاء لازماً لها. و علىٰ تقدير إلزام عود الأجزاء الّتي هى مظاهر الأفعال كلّها يمكنُ أن يقال: عَجبُ الذّنَبِ كأنّه أصلٌ يتفرّع عليه سائرُ الأجزاء متراجعاً. و هذا عودٌ و ضربٌ من المعاد أيضاً. و لا يلزمُ عودُ كلّ جزء. فلزومُ عودها في كليهما غيرُ مُحال على الحقّ، سبحانه و تعالىٰ. فيفصلُ بالعدل فيعطى كلَّ مستحقّ حقّه.

الشّبهةُ الرّابعةُ

إنّ الإعادة، لا لغرض عبثٌ لا يليقُ بالحكيم. و الغرضُ إن كان عائداً إليه كان نقصاً له، فيجبُ تنزيهُهُ عنه، و إن كان عائداً إلى العبد لزم خلافُ الحكمة و العدالة؛ فإنّ ذلك الغرضَ إن كان إيصالَ ألم فهو غيرُ لائق بالحكيم العادل، و إن كان إيصالَ لذّة، فاللذّاتُ سيّما الحسيّات دفع الآلام، فإنّ الطعام و إن كان حسيّاً لذيذاً لا يلتذُّ به مَن كان مُمتلياً شَبَعاً، و إنّما يستلذُّ الجائعُ؛ كذلك سائرُ اللّذّات الحسيّة، فإنّ العلماء و الأطبّاء بيّنوا و قرّروا أنّها دفعُ الآلام، و أُلّفَ في هذا كتبٌ و رسائل، فلزم أن يُولِمَهُ أوّلاً حتّى تصل إليه لذّةٌ حسيّةٌ، و ذلك أيضاً لا يليقُ بالحكيم، و هل يليقُ بالحكيم العادل أن يُولِمَ أوّلاً أحَداً ليدفعَ عنه هذا الألمَ، و من ذا الّذي يُريدُ إحساناً بأحد فيقطعَ بعضَ أعضائه ثمّ يَضَعَ عليه المراهمَ ليلتذَّ؟

<الجوابُ>

و الأشاعرة أجابوا عن هذا بمنع لزوم الغرض و قُبح الخلوّ عنه، ثمّ منع انحصار الغرض في إيصال اللذّة و الألم، ثمّ منع كونِ اللذّة دفعاً للألم، ثمّ منع كون اللذات الأُخرويّة كالدّنيويّة يستلزمُ كونَها أيضاً دفعاً للألم. و أقولُ: يمكنُ دفعُ كُلّ منع بوجه، ثمّ أقولُ: الصّوابُ في الجواب: أنّ الغرضَ نيلُ الجزاء و ظهورُ صدق الأنبياء و إيصالُ اللذّة و الألم كليهما جزاءً. و لا يلزمُ أن يكونَ إيصالُ اللذّة بالإيلام أوّلاً، و لم لا يجوزُ أن يكونَ الألمُ حاصلاً ممّا كسبه و اكتسبه عادةً و طبعاً.

تفصيلُ هذا و توضيحهُ: أنّا نختارُ أنّ الغرضَ إيلامُ العُصاة و الأشقياء جزاءً لأعمالهم القبيحة، و تنعيمُ السّعداء و إلذاذهُم جزاءً لأعمالهم الحسنة. و لمّا كان المُعادُ في المعاد هو هذا البدنَ الّذي كان في هذه النشأة كانت لوازمُهُ من النّشأة الآخرة كلوازمه في هذه النّشأة. فإنّه كما أنّه يجوعُ في هذه النّشأة بلوازم بدنه و مزاجه كذلك في النّشأة الآخرة الّذي يكونُ المُعادُ فيه هذا البدنَ يجوعُ بلوازم مزاجه و بدنه. و التّنعيمُ و الإلذاذُ يجوزُ أن يتأخّر عن الألم. فإذا حصّل لذاتِه

ألمَ الجوع في هذه النّشأة، لزهده و صومه، لا ضيرَ أن يُعطمهُ اللهُ ـ تعالىٰ ـ في نشأة اُخرىٰ بعدَ مدّة أطعمةً و ملاذّ يدفعُ بها الألم الحاصل لهُ في النشأة الدنيويّة لبقاء أثره، ومن لا يدعهُ جائعاً جزاء لأعماله الحسنة.فهذان وجهان من الجواب، كلٌّ وجيهٌ بوجه.

زيادةُ تحصيلٍ

يحصّلُ بها المحصّلُ حلَّ جُلّ إشكالاتٍ ردّوها إلىٰ جهالات ، منها الإشكال الرّابعُ . و ذلك على ما أرىٰ أنّ الاشتهاء و طلبَ الغذاء إمّا لدفع البدن ألمَ الجوع ، و هو كأنّه مرضٌ حادثٌ من انصباب السّوداء إلىٰ فم المعدة و إمّا لطلب البدن بدلَ ما يتحلّل . ثمّ البدلُ الواردُ في هذه النّشأة الدّنيّة الدّنيويّة ، إمّا أكثرُ ممّا يُحلّل ، كما في سنّ الصبىٰ و النّموّ و إمّا مثلُه ، و ذلك في سنّ الوقوف و الشّباب ، و إمّا أقلّ ، و هو في الشيخوخة و الذّبول . و يفضلُ في تلك الحالات من الغذاء فضلاتٌ ، فإنّ تلك الأغذيةَ لكثافتِها غيرُ صالحة لأن تصيرَ بتمامها من أجزاء المُغتذى ، و تلك الفضلاتُ هي المُورثةُ لرداءة الحالات ،كالأمراض و بروز الأوساخ و القاذورات .

و أغذيةُ الجنّة لطيفةٌ لا يفضلُ عنها فضلةٌ و لا تنقصُ عن المتحلّل و لا تزيدُ عليه . فأهلُ الجنّة واقفون و هم شُبّانٌ دائماً ، و لعدم فضل الفضلة لا يبرزُ شيء من الأوساخ و القاذورات ؛ و شهوتهُم و طلبهُم الغذاء ليس لدفع الجوع المُولم بالفضلة السوداويّة المنصبّة و اشتهاء ما لم يكن غذاءً بدلاً و لادفعاً في التغذية إن كان لم يكن لدفع ألم ، بل يكونُ لنيل ما ينالُ الذّائقةُ من اللذّة . و لا نُسلّمُ أنّ كلَّ مذوق لا يفيدُ إلّا دفعَ الألم . و في الجنّة ملاذُّ جميع المدارك ، فليُدرَك هذا . و لا يخفىٰ أنّ المتفطّنَ بما أشرتُ إليه لا يخفىٰ عليه أسرارٌ من الأحاديث و الآيات الواردة في النّبوّات .

المقالة الرابعة

في أنّ المعاد الجسمانيّ واقعٌ حقٌّ

بإشارة إجمالية إلىٰ تفصيل حالاته

قد قلنا في ما مضىٰ من مقالاتنا ما يفى بهذا ؛ فإنّا أشرنا إلىٰ أنّ المعاد الجسمانيّ من ضروريّات دين سيّدنا محمّد صلى الله عليه وآله ، و أنّ العدالة و الحكمة الإلٰهيّة تقتضي هذا ، فإنّ كثيراً من المكلّفينَ الصارفينَ أعمارَهُم في الطاعات لا يتأتىٰ لهُم العقليّاتُ و ما يتبعُها من اللذّات ، و تألّمَ الجَهَلة العُصاة أكثرُ بالحسّيّات .

<١> بسطٌ وو إيضاحٌ

إنّ المعاد و الإحياء بعدَ الموت واقعٌ في النّشأتين . أمّا في الثانية فبمُقتضى الحكمة في النّشأة الآخرة ، فبيانُه : أنّ الحكمة و العدالة و الوفاء بالوعد مقتضية لإثابة المُحسِن ، و الأوّلان مع القول بحُسن الوفاء بالوعيد لتعذيب العاصي . و إلى هذا أُشير في آيات .

منها : قوله ـ تعالىٰ ـ في «يونس» : ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعْدَ ٱللهِ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ بِالْقِسْطِ﴾ (يونس : ۴) .

ومنها : في «طه»: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ (طه: ١۵).

و منها : في «صٓ» : ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلاً ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (ص : ٢٧).

ثمّ لا يخفىٰ أنّ المتكلّمينَ عن آخرهم قرّروا أنّ مقتضى الّذي مضىٰ إنّما هو البعثُ مطلقاً ، و لا يلزمُ من هذا أن يكونَ جسمانياً . و لا يخفىٰ أنّه بهذا يردُ في الإثبات شُبَهاتٌ . و عندي أنّ قولهم «مطلقاً» ممنوع ، بل كلّ منها يُفيد الجسمانيّ أيضاً . أمّا الوفاء فظاهرٌ ، و التأويل غيرُ ظاهر ، بل الظاهرُ خلافه ، و حملُ الكلام على

الظاهر ظاهرٌ لا يُصارُ إليه إلّا لأمر ظاهر ، و هو غيرُ ظاهر . و أمّا الحكمةُ كالعدالة فلأنّ الّذي لم يتفطّن بالمعقولات و لم يُدركها في هذه النّشأة مع الأسباب و الآلات كيف يُدركُها بدونها . و ﴿وَمَن كَانَ فِى هَـٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلۡأَخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الإسراء : ۷۲) . بل يقتضى الحكمةُ أنّه ليس مقتضى الحكمة . علىٰ ما هو مقتضى الحكمة .

و أمّا الوقوعُ في الدّنيا بإحياء الموتىٰ ، فأُشير إليه في آيات . منها : قصّةُ البقرة في سورة البقرة . و منها : ما حكى الله ـ تعالىٰ ـ عن إبراهيم، حيثُ قال : ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيۡفَ تُحۡىِ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ (البقرة : ۲۸۰) و منها : ما يُروىٰ عن عيسىٰ ، علىٰ نبيّنا و عليه السلام .

قال الإمامُ: و منها قصّةُ آدم و خلقهُ . و منها : قصّةُ يحيىٰ و عيسىٰ، حيث قال اللهُ : ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡئاً﴾ (مريم : ۹) . و منها : قصّةُ أصحاب الكهف (۲۵) . و منها : قصّةُ أيّوب ، و هي قوله : ﴿وَءَاتَيۡنَـٰهُ أَهۡلَهُۥ وَمِثۡلَهُم مَّعَهُمۡ﴾ (الأنبياء : ۸۴)، فقوله : ﴿وَءَاتَيۡنَـٰهُ أَهۡلَهُۥ﴾ يدلُّ علىٰ أنّه تعالى أحياهُم بعدَ أن ماتوا . و منها : قوله في عيسىٰ : ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرا بِإِذۡنِى﴾ (المائدة : ۱۱۰) ، و منها قوله : ﴿أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَـٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡئاً﴾ (مريم : ۶۷) هذا ما ذكره . و لا يخفىٰ ما فيه . هذا .

ثمّ إنّ بعضَ المسلمين المؤمنين بالحشر، كالغزّاليّ ، قرّروا أنّ المحشورَ بدنٌ آخرُ غيرُ الأوّل. و ظاهرٌ أنّ الشّريعة الحقّة الّتي أتىٰ بها سيّدُنا محمّدﷺ يأبىٰ عن هذا ، بل الّذي من مقتضىٰ دينه أنّ المُعاد في المَعاد هو البدنُ الأوّل بعينه ، و الشّبهاتُ الدّاعيةُ إلىٰ إنكار هذا ، كشُبَهات المُنكرين رأساً باطلٌ .

<۲> كشفُ حالٍ بايضاحِ مَقالٍ

إنّ الرّوحَ إذا فارق البدن العنصريّ، مع بقاء تعلُّق مّا ضعيفٍ بأجزاء مادّتهِ للبدن الّذي قُطِعَ التعلُّقُ عنه ، يَلبَثُ بُرهةً أو مُدّةً في البرزخ . و الحقّ ـ سبحانهُ و تعالىٰ ـ حكمةً و عنايةً ، يُعطيه قُوىً جسمانيّةً ، بها يَنالُ ما ينالُ . و تلك القوىٰ إمّا أن يخلُقَها في بدن عنصريّ فارق عنه علىٰ ما هو الظاهرُ من مذاهب المسلمين من العلماء ، و إمّا في بدن آخر مثاليّ علىٰ ما مثّله و خيّلهُ بعضُ الصّوفيّة و الإشراقيّين من

الحكماء و على الصّورتين يُتصوّرُ مواعيدُ النبوّة فيما ورد من عذاب القبر و نعيمه .

ثمّ الظاهرُ زوالُ هذه القوّة على القول الأوّل، و إلّا فلا استبعاد في بقائها . و أمّا الانتفاعُ بالدُّعاء و التّلاوة فلوجوه أشرتُ إليها و وجوه أُخَر وجيهة وجّهناها في «رسالة أخرىٰ» . ثمّ بعد البرزخ و قيام القيامة الكبرىٰ يتعلّق بالمادّة الأولىٰ مرّةً أُخرىٰ علىٰ ما مضىٰ ، هذا.

و قد ثبت عندنا و ظهر لنا من تتبُّع أحاديث سيّدنا أنّ المحشورَ في النشأة الأُخرىٰ يتعارفون و يتزاورونَ و يتذاكرونَ أحوال الدّنيا، و أنّ لأهل الجنّة في الجنّة لذّاتٍ لا تكادُ تُحصىٰ ؛ فإنّ كلّ جنّة عرضُها كعرض السّماوات العُلىٰ، و أبدانَهُم المحشورةَ و إن كانت من المادّة الأولىٰ و لكن في غاية اللطف و نهاية الحُسن و البهاء و الصّفاء، و تلك الأبدانُ لا تضعفُ و لا تشيبُ و لا تبلىٰ سالمةً عن الأمراض و العاهات و العِلل و الآفات كلّها . لهُم فيها ما تشتهى الأنفُسُ و تلذُّ الأعينُ ، و في وصفها تكلُّ الألسُنُ ، و لهُم مُلكٌ لا يَبلىٰ . وكما أنّهمُ سالمون عن الأمراض البدنيّة كذلك هم آمِنُونَ عن الأعراض الرّديّة النّفسيّة ، فهُم دائماً في فرح و سُرور و لذّة و راحة و حُضور ، حضر لهُم في الجِنان حِسانٌ بهم أُنسُهُم .

<٣> تنبيهٌ وتذكرةٌ

إنّ الغزّاليّ في كتاب سمّاه بـ فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة بيّن :

«إنّ للأشياء خمسةَ وجوداتٍ ، ذاتيّ و حسّيّ و خياليّ و عقليّ و شبهيّ . فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسولﷺ عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمُكذّب علىٰ إطلاق هذه الأقسام الخمسة ، و لنذكر مثالَها في التأويلات .

أمّا الوجودُ الذاتيّ فهو الوجودُ الحقيقيّ الثابتُ خارجَ الحسّ و العقل ، و هو كوجود السّماء و الأرض .

و أمّا الوجودُ الحسّيّ فهو ما يُتمثّل في القوّة الباصرة من العين ممّا لا وجودَ له خارجَ العين ، فيكونُ موجوداً في الحسّ و اختصّ به الحاسُّ و لا يُشاركُه غيرُه . و ذلك كما يُشاهد النّائمُ ، بل كما يُشاهدُ المريضُ المُستيقظُ.

و أمّا الوجودُ الخياليّ فهو صورةُ هذه المحسوسات إذا غابت عن حسّك ، فإنّك تقدرُ علىٰ أن تخترعَ في خيالك صورةَ فيل و فرس ، و إن كنتَ مُغمِضاً عينيك حتىٰ كأنّك تُشاهِدُ و هو موجودٌ بكمال صورته في دماغك و إن لم يكن في الخارج.

و أمّا الوجودُ العقليّ فهو أن يكونَ للشيء روحٌ حقيقةً و معنىً ، فيتلقّى العقلُ مجرّدَ معناه دونَ أن يثبت صورتهُ في خيال أو خارج، كاليد ، فإنّ لها صورة محسوسة و مخيّلة و له معنىً و حقيقةٌ ، و هو القدرةُ على البطش و هو اليدُ العقليّ ، و للقلم صُورةٌ ، و لكن حقيقته ما يُنتقشُ به العُلوم . و هذا ما يتلقّاه العقلُ من غير أن يكونَ صورةَ خَشَب أو قَصَب و غير ذلك من الصُّور الخياليّة و الحسيّة .

و أمّا الوجودُ الشّبهيُّ ، فهو أن لا يكونَ نفسُ الشيء موجوداً لا بصورته و لا بحقيقته ، لا في الخارج و لا في الحسّ و لا في الخيال و لا في العقل ، و لكن يكونُ الموجودُ شيئاً آخرَ يشبهُهُ في خاصّة من خواصّه و صفته من صفاته» .

ثمّ قال، بعد ما قال : «اعلم أنّ مَن تأوّل قولاً من أقوال الشّرع علىٰ درجة من هذه الدّرجات ، فهو من المُصدّقين . و إنّما التكذيبُ أن ينفىٰ جميعَ هذه المعاني ، و يزعمَ أنّ ما قال ، لا معنى له و إنّما هو كذبٌ محضٌ ، و غرضُهُ فيما قاله التلبيسُ أو مصلحةُ الدّنيا . و ذلك هو الكفرُ و الزّندقةُ ، و لا يلزم كفرُ المأوّلين». هذا ملخّصُ كلامه و محصّلُ مرامه.

و أقولُ بما فتحه يُفتحُ في التأويل بابٌ وسيعٌ و يبدو للفرار فضاء فسيحٌ ، و يرد عليه إيرادٌ شنيعٌ : إنّه ـ مع عُلوّه و غُلوّه في التّأويلات و حملهِ الأحاديثَ و الآياتِ علىٰ محامل حمّلها و مَخائل خيّلها أو تخيّلها شرذمةٌ من الحكماء ـ كيف أتىٰ بالإصرار في التكفير و الإنكار قائلاً : «يجبُ تفكيرُ الفارابيّ و ابن سينا من مُتفلسفة الإسلام» ، مع أنّهما لم يَبلُغا في التأويل و الصَّرف عن الظاهر مَبلَغَهُ ، و ليس ماله وجهٌ من كلامه إلّا له وجهٌ من كلامهما . و إنّه كيف يكفّرُ الحكماء في قولهم بالقِدم و في علمه ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات، و إنكارِهم حشرَ الأجسادِ ، مع أنّ هذا القول و النفيَ و الإنكارَ لم يثبت منهُم علىَ وجه يلزمُهُم كفرٌ .

ولو ثبت علىٰ ما أثبت و ادّعىٰ ثبوته، فلمَ لم يُأوّل بمثل ما يُأوّل به كلام نفسه ، فإنّه قد صرّح بالقِدم حيناً؟ و لم لا يحمل الحشرَ و ما يُنالُ في النشأة الأُخرىٰ علىٰ أحد الوجودات الخمسة أو الخياليّة أو العقليّة أو الشبهيّة؟

و الحكماء الّذينَ كفّرهُم في هذا لا ينكرون الأُمورَ العقليّة أصلاً . و كافّةُ الحكماء يقرّون بأنّه ـ تعالى ـ يعلمُ الكلّيّات و الجزئيّات و لا يعزبُ عن علمه مثقالُ ذرّة في الأرض و السماوات . و من كفّرهم في هذا ما عرف مقصدَهُم . ثمّ بعدَ التنزّل و تقرير الأمر علىٰ ما قرّره ، فلهُم أن يقولوا : إنّا عنينا علمهُ ـ تعالىٰ ـ بالجزئيّات عن الحواسّ ، و نحن قائلون بالحُدوث في أربع درجات من الوجودات .

ثمّ لا يخفىٰ علىٰ من له فِطانةٌ مّا أنّه علىٰ ما قرّره يلزمُ تكذيبُ الأنبياء في عقائد شتّىٰ يجبُ الإقرارُ و الإيمانُ بها . و أنّه بنىٰ كثيراً من مواعيد النّبوّة علىٰ وجودات لا حقيقةَ لها . و إن كنتَ في هذا من هذا في ريب ، فارجع إلىٰ كتبه الغير العديدة الّتي صنّفها في هذا . تأمّل بعدَ النّظر فيها يظهر لك أنّه بنى المواعيدَ كلّها علىٰ وجودات لا حقيقةَ لها . و هل هذا إلّا تكذيبُ الأنبياء .

ثمّ إنّه لمّا كان هو الإمام المتّبع في الأنام و اتّخذوا ماله من الكلام حجّةً في الإسلام، لم يلزم علىٰ ما أفتىٰ به من الفتوىٰ تكفيرُ المُتفلسفين لو أنكروا البعثَ الخارجيَّ و تشبّثوا بأحد الوجودات الأُخَر و قالوا : مواعيدُ النبوّة في النشأة الآخرة تدركُ بالخيال أو العقل أو الشّبه ، و لا تكفيرُ الإشراقيّين من الحكماء القائلين بأنّ النفسَ بعدَ المفارقة عن البدن العنصريّ تتعلّقُ ببدن مثاليّ يُكتَسَبُ من الأعمال الصّادرة عنها في البدن العنصريّ .

<٣> نقلُ مَقال بإجمالٍ وكشفُ حالٍ

ذهب الإشراقيّون إلىٰ أنّ النّفوسَ المفارقةَ عن الأبدان العنصريّة لا تخلو عن أقسام ، لأنّها إمّا أن تكونَ كاملةٌ في الحكمة العلميّة و العمليّة أو متوسّطة فيهما أو كاملة في العلميّة دون العمليّة أو في العمليّة دون العلميّة أو ناقصة فيهما.

فالأوّلُ من السّابقين المقرّبين ، و الثاني و الثالثُ و الرابعُ من المتوسّطين ، و الأربعةُ من أصحاب اليمين ، و الخامسُ من أصحاب الشمال .

و عند المعاد يتخلّصُ الأوّلُ إلىٰ عالم النّور ، و الثاني و الثالثُ و الرابعُ و هم المتوسّطون ينتقلون بأبدان مثاليّة مناسبة لأخلاقهم و سيّئاتهم النفسانيّة . و مظاهرُ تلك الأبدان الأفلاكُ الجسمانيّة ثمّ المثاليّة ، و هي مترقّية من أوّل الأوائل إلىٰ أعلاها ، ثمّ العالمُ العنصريّ المثاليّ فيه جابلقا و جابرصا ، ثمّ إلىٰ هورقليا ، مترقّياً الأعلىٰ . و للقائلين بهذا في الخصوصيّات مذاهبُ شتّىٰ .

و أمّا الخامسُ ، و هو النّاقصُ في العلم و العمل ، إذا قطع تعلُّقهُ عن البدن العنصريّ الإنسانيّ ، فعلىٰ زعم أهل المسخ يتعلّقُ ببدن عنصريّ حيوانيّ يُناسِبُهُ . ثمّ بعدَ هذا علىٰ رغم هؤلاء و علىٰ قول المنكرين يتعلّقُ بأبدان مثاليّة حيوانيّة مُناسبة للأخلاق ،كالنَّمل ، للحِرص ، يتردّدُ في تلك الأبدان حتىٰ يزول عنه المعيباتُ ، و حينئذ يتخلّصون إلىٰ أبدان إنسانيّة في عالم عناصر المثال و أفلاكها .

هذا خلاصةُ مقالتهم بعبارتهم و فيه ما فيه . و في التّخلُّص الّذي تخلّصُوا به تأمُّلٌ و ظواهرُ النّصوص تخالفهُ ، فإنّهم يَمنعون الآلام عن الظاهر في المظاهر الفلكيّة و المثاليّة .

<۵> تفصيلٌ و تحصيلٌ

إنّ هؤلاء ذهبوا إلى حقّية جميع مواعيد النّبوّة في النّشأة الآخرة و أنّها تتحقّقُ بعالم المثال و الأبدان المثاليّة . و الحقُّ أنّ الحقَّ ما أوردتهُ الشّريعةُ الحقّةُ ، و أنّ كُلّ ذلك حقٌّ بظاهره من غير تأويل و صَرفٍ عن الظّاهر .

ثمّ لا يخفىٰ أنّ التأويلاتِ الّتي ارتكبها الإمامُ الغزاليّ مأخوذةٌ من كلمات إخوان الصفاء . و هٰؤلاء هم الذين كفّرهُم غيرَ مرّة في غير موضع من كتبه . و لا يظهرُ من كفرهِم إلّا أمثالُ هذه ، و أنّ المأخوذَ من يأخذُ نفسه عليه بالكفر في مثله .

و لعلّه بإسلامه سلم عن التّصديق بأمثاله ، أو رجع و تاب آخِراً ، فإنّهُ يُستفادُ

من بعض كتبه أنّهُ كان في كلّ حين علىٰ رأي جمع من أرباب الأهواء ، حتىٰ رجع آخِراً عن الكلّ ، و تقرّرَ عنده ، بلا دليل ، العقائدُ الإسلاميّةُ، علىٰ ما هو طريقة الصّوفيّة . صرّح بهذا في كتاب المُفصِح [1] و غيره . فعلىٰ هذا لا يُناسِبُ إيرادُ و ردُّها بما يردُ عليها ، فإنّها لعلّها أقوالٌ و آراءٌ رجع و تاب عنها . و كيف يؤاخذ علىٰ إمام الإسلام بقول يُخالفُ النّصوصَ الواردةَ في الشّرائع الحقّة و يرتكبُ تأويلات بعيدة ، لتكون أقوالهُ صحيحةً؟

و محصّلُ ما حصّله من مواعيد القبر و غيرها من الأُمور الأُخرويّة و كثير من الآيات القرآنيّة و الأحاديث النبويّة أنّها أمورٌ خياليّة لا وجودَ لها خارجاً . و علىٰ هذا يرد إيرادٌ ظاهرٌ ، هو أن القوّة الخياليّة الّتي يُتخيّلُ به هذه الأمورُ أين هي؟ فإنّه لم يقل بالنّقل إلى البدن المثاليّ . و ظاهرٌ أنّ البدن العنصريّ يتفتّتُ و يتشتّتُ و لا يبقىٰ فيه للخيال مَجالٌ . و صرّح في غير موضع : بأنّ البدن الآخر لا يحصلُ إلّا في المحشر و قيام القيامة الكبرى . اللّهمّ إلّا أن يُقال : لعلّه يقول بتعلُّق الرّوح بعدَ مفارقة البدن العنصريّ الإنسانيّ بجسم أو جسمانيّ آخر فيه قوّةٌ خياليّةٌ . و فيه ما فيه. لكنّه يُستفادُ من كثير من فوائده و كتبه نفيُ هذا و انكارهُ . أو يُقال : لعلّه لا يقولُ بلزوم القوى الجسمانيّة في الإدراكات الخياليّة ، بل النفسُ بنفسها تدركُ هذه الإدراكات ، لما ذهب إليه أبو البركات .

و الكلّ كما ترىٰ . و اتباعُ الشريعة الحقّة أولىٰ و أحرىٰ ، فاتّبع الحقَّ و لا تتّبع الأهواء . و الحقُّ منصورٌ منّي ، و إنّه هو الحقيقُ بالاتّباع ، و العلمُ بمعزلٍ عن النّزاع .

<٦> إتمامٌ للكلام وإلزامٌ لتقرير المرام

إنّ الإمام الغزاليّ قرّر في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة: (ص ١٥١)

«إنّ مَن نزّل قولاً من أقوال الشّرع علىٰ درجة من الدّرجات الخمسة الّتي للموجودات ـ أعنى الذاتيّ و الحسّيّ و الخياليّ و العقليّ و الشّبهيّ ـ فهو مصدّق

---

١. المنقذ من الضلال و المفصح عن الاحوال للغزاليّ.

مُسلِمٌ. و إنّما التكذيبُ أن ينفىٰ جميعَ المعاني و يزعمَ أنّ ما قاله الشارع لا معنىٰ له و إنّما هو كذب محض. ثمّ قال في الموجود الحسّيّ: «و أمّا الوجودُ الحسّيُّ فهو ما يتمثّلُ في القوّة الباصرة من العين ممّا لا وجودَ له خارجَ العين فيكونُ موجوداً في الحسّ و يختصّ به الحاسُّ و لا يُشاركه غيرهُ. و ذلك كما يُشاهدُ النّائمُ، بل كما يُشاهدُ المريضُ المُستيقظ، يتمثّلُ له صورٌ لا وجود لها خارجَ حسّه حتّىٰ يُشاهدُ كما يُشاهدُ سائر الموجودات الخارجيّة، بل قد يحصل للأولياء و الأنبياء في اليقظة و الصّحّة صورةٌ جميلةٌ مُحاكيةٌ لجواهر الملائكة و ينبتهى إليهم إلى الوحيُ و الإلهامُ بواسطتها، فيتلقّونَ من أمر الغيب في اليَقظة ما يتلقّىٰ غيرُهُم في النّوم. و كما يرى رسول الله ﷺ و قد قال: «مَن رآني فقَد رآني، فإنّ الشّيطانَ لا يتمثّل بي». و لا يكونُ رؤيتُهُ بمعنىٰ انتقال شخصه من روضة المدينة إلىٰ موضع النّائم، بل علىٰ سبيل وجود صورته في الحسّ فقط.»

فأومىٰ في هذا الكتاب إلىٰ أنّه يُستدلُّ علىٰ كفاية التّصديق بالوجود الحسّيّ فقط في بعض العقائد الإيمانيّة، كنزول الوحي و رؤية النّبيّ في المنام. و صرّح في غير هذا بهذا الاستدلال، بما حاصلهُ: «أنّه لو لم يكن التّصديقُ بالوجود الحسّيّ و حملُ قول النبيّ ﷺ كافياً في تصديقه لزم تكذيبُهُ في رؤية الملك و في قوله: «من رآني فقد رآني، فإنّ الشيطان لا يتمثّلُ بي». و في رؤية عيسىٰ، لأنّ النائم لا يراه، و هو لا يُرى الملكُ النّازلُ بالوحي بالوجود الذاتيّ، لأنّه ليس في الوجود الذاتيّ ملكٌ بهذه الصّفة الّتي يُرىٰ بها. و أيضاً لم يُرَ عيسىٰ و غيرُهُ علىٰ ما حكاه في الوجود الذاتيّ.»

و أقولُ: يُشبِهُ أن يكونَ ما قرّره شبهةً و اشتباهاً مَنشأها مُشابهةٌ، و ما أورده في الدليل مُغالطةٌ. و ذلك أنّ الّذي ورد في الشّريعة الحقّة يجبُ أن يُحمَلَ على المعنى الحقيقيّ، إلّا إذا دلّ دليل على امتناعه و قام قرينة صارفة عنه معيّنة لمعنى مجازيّ صحيح. فكلّ ما ورد محمولٌ علىٰ ما ورد بالوجه الّذي ورد في الرّؤية في المنام، و هي محمولة على الحُصول في القوّة الإدراكيّة، لا الحُصول في الأعيان الخارجيّة. فـ«رآني» في قوله ﷺ تفسيرُ الرّؤيا و الرّؤية في المنام. و ذلك بالحُصول

في المدارك دون الخارجيّة . و ليست الرّؤيةُ في هذا الحديث بمعنى الرّؤية البصريّة في الأعيان الخارجيّة . و القرينةُ واضحةٌ ، و العبارةُ غيرُ صالحة إلّا لهذا . فاستدلالهُ بهذا علىٰ ماله من الدّعوىٰ ليس بذاك.

ثمّ الرّؤيا قد تكونُ حقّةً صحيحةً و قد تكونُ أضغاثَ أحلام من تسويلات الشيطان . و رؤيتُه لا تكونُ إلّا حقّةً صحيحةً ، و ليس للشّيطان [قدرة] على تمثيله . و رؤيتُه الملكَ النازلَ بالوحي ليس من الرّؤيا،بل هي رؤية بصريّة في اليقظة عليلةٌ.

و إنكارُ هذا و حملُ الكلام على مثل الرّؤيا تكذيبُ الأنبياء، حاشاهُم عن هذا . و كيفَ يسوغُ لعاقِلٍ مؤمنٍ للأنبياء أن يقول : هؤلاء المعصومون المصدّقون كالممرورين المُبرسمين المجانين يرونَ بأبصارهم ما لا وجودَ له إلّا في أنظارهم .

و من فهم هذا من كلام الحكماء فليسَ إلّا بظاهر نظره في طوامير ألفاظهم مع قُصور نظره عن مواقع ألحاظهم . و من أراد النّظر المُستوفي المحقّق لحقيقة هذا الشّأن فعليه بالنّظر فيما سوّيناه من مناظر رياض الرضوان، بل بتعرف المعارف المنصوريّة ، اللّامعة باللّوامع النّوريّة .

فتصديقُ النّبيّ في رؤية المَلَك ، على ما قرّره ، و إن كان تصديقاً له في الحكاية ، لكنّه تكذيبٌ له في المحكيّ ، فيكون كمن يصدّقُ مريضاً فيما رآه ، فيقولُ : إنّه حالة مزاجيّة ، رأىٰ ما حكىٰ ، و لكنّه لم يكن شيئاً . و بهذا يظهرُ حالُ الصّحّة الّتي ادّعاها و نسبها إليهم . و كيف يصحُّ قُوىٰ من يُعاينُ ما لا وجودَ له عيناً . و الفرقُ بين المُعاينة و الرّؤيا ممّا لا يخفىٰ علىٰ أحد من الأصحّاء . و لا يخفىٰ علىٰ من له فطانة مّا أنّ هذا إرزاءٌ بشأن الأنبياء و تكذيبٌ لهم حقيقةً .

و العجبُ من إمام الدّين أن يتبعَ ظواهرَ أقوال المتفلسفة بلا رويّة و بصيرة من غير ضرورة ، ثمّ يحكمَ بلا بيّنة بأنّه لا يُرَى الملكُ النازلُ بالوحي في الوجود الذّاتيّ . و ليتَ شِعري كيفَ ثبت عندهُ هذه السّالبةُ . و ما أشار إليه من «أنّه ليس في الوجود الذّاتيّ مَلكٌ بهذه الصّفة» تعليلٌ عليلٌ ، و هو ممنوع مدفوع مقدوح ، بل كلُّ ما رأى

النبيُّ في اليقظة حقٌّ موجودٌ عيناً . فمالِكُ المُلك قادِرٌ علىٰ أن يُشكّلهُ بأشكال مختلفة و يُصوّرهُ بصور متنوّعة لمصالح مختلفة .

و أمّا رؤيةُ عيسىٰ﴿ع﴾ لو لم يكن من الرُّؤيا فهو محمولة علىٰ حقيقة معناه و أنّه﴿ع﴾ حيٌّ، علىٰ ما نصّ عليه الكلام. فمن أين علم أنّه ما راه‌في الوجود الذاتيّ.

ثمّ الاعتذارُ: بأنّ الصُّورَ الحسّيّة الملكيّة مُحاكية لحقيقة عقليّة ممّا لا حقيقةَ لها ، فهو غيرُ معقول عقلاً و شرعاً ، فإنّ الممرورَ لو رأىٰ صورةَ فيل لم يكن في حضرته و محضره ، هل يُحكَمُ بصحّة مزاحه و يُعتذرُ عنه بأنّ الفيل ممّا عقله مع أنّهُ موجودٌ في بلاد الهند . و هذا الّذي صوّره لا وجودَ له في شيء من العالم الجسمانيّ . و من قال بعالم المثال لابُدَّ منهُ أمثالُ ما قرّره من المعاني و لا يشوّشهُ ما تشبّث به من الاستدلال .

<۷> تبصرةٌ

إنّ كلامَ الإمام في الاستدلال غيرُ تمام . فإنّه استدلّ بروايات رواها و حكايات حكاها : أنّ الّذي ما زاغ البَصَرُ و ما طغىٰ ، أبصَرَ و رأىٰ ما لا وجود له في العين أصلاً . و إنّما عايَن صورةً في العَين غير عينيّة لا عَينَ لها .

ولو صحّ دعواه علىٰ ما رآه ، أفسد تعليلهُ و لم يصحّ و بطل دليلهُ ، لجواز أن تكون هذه الروايات علىٰ ما رواه و رآه صُوَراً حسنةً عاريةً خاليةً عن حقيقة عينيّة . و من يُجوّزُ هذا علىٰ الأنبياء فما بالُه لا يجوّزه على الّذين يرون و يسمعون . أما قرّر أنّه وقع لكثير من الصّحابة مثلُ هذا في خبر روى في تعليم الإيمان و الإسلام؟

و لا يخفىٰ أنّه بتقريره هذا يندفعُ عنه طعنُ الطاعنين القائلين بأنّه يروى كثيراً خبراً لا خبرَ فيه للمُخبر عنه .كما روى في الاحياء خبر المُعنى و الآساد ممّا لا يكادُ يصحُّ فيه الإسناد . ثمّ لا يخفىٰ أنّه بهذا الّذي قرّره يرتفعُ الوثوقُ عن كثير من العلوم اليقينيّة الحكميّة ، سيّما الرياضيّة المبيّنة على العلوم الرصديّة ، لجواز أن تكون مشاجراتهُم في الأرصاد خيالات حسّيّة خالية عن الحقائق العينيّة .

<۸> إنارةُ نورٍ لإزالة ظلمةٍ

إنّ الّذي صرف النّصوص الواردة في النّشأة الآخرة عن المعاني الظاهرة و أنّه حسّيّة عقليّة فقط ، غفل أو تغافل ، بل جهل أو تجاهل ، و أنّه لو كان الأمرُ كما أوهمه أو توهّمه ، لزم أن يكون تشريعُ الشرائع للإضلال و الغواية ، لا للإرشاد و الهداية . و ذلك أنّ أولئك الصّارفين قرّروا أنّ الّذي قرّر في نفسه العقائد الكاذبة كانت نفسهُ ظالمةً جاهلة مُعذّبة أبداً . و هي لا تزولُ عنها و تزول الملكاتُ الّتي هي آثار الأفعال و الأعمال قطعاً .

و ظاهرٌ أنّ أكثر النّاس يحملون هذه النُّصوصَ على ظواهرها و معانيها الحقيقيّة و يعتقدون حقيّتها . فلم لو تكن حقّةً لكانت ضَلالات و جَهالات ، و من اعتقدها كان معذّباً أبداً ، لما قرّره . و الملكاتُ الّتي اكتسبوها طعماً لنيل هذه الجَهالات لا تزول علىٰ مالهم من الأصول ، فلزم اللّازمُ لُزوماً بيّناً . و هذاكما ترىٰ مُستقبحٌ عقلاً و شرعاً . و لو زالت الجهالاتُ الّتي طمعوا فيها لم يكن هؤلاء الأتقياء الصّلحاء في الجنّة أبداً و لم تكن لهم لذّاتٌ أبديّةٌ قطعاً ، و قد صرّحوا بخِلاف هذا.

<۹> حكايةٌ لافادَةٍ

إنّ القدماء من الحكماء قرّروا في أحكامهم السّياسيّة: أنّ النّاسَ في إدراك المبدأ و المعاد علىٰ طبقاتٍ متفاوتة . فالطبقةُ الأولىٰ يُدركونَ المبدأ و المعاد على الوجه العقليّ الصّرف . و الطبقةُ الثانيةُ يعجزونَ عن تلك المرتبة ، و غاية أمرهم تصوّرات وهميّة ، فيتمثّل لهم المبدأ بما يليقُ بهمّتهم . ينزُهون المبدأ عن الجسمانيّات بألسنتهم . و الطبقةُ الثالثةُ يعجزون عن الوهميّة دون الحسّيّة و الخياليّة ، و تقرّر لهم المبدأ و المعادُ بأمثلة جسمانيّة . فصاحبُ السّياسة لا يُكلّفهُم بغير هذا ، فإنّهُم لا يقدرون أن يدركوا غير هذا .

ثمّ قالوا : إنّ هؤلاء إذا فارقوا عن أبدانهم إن لم يكن لهم نفوسٌ باقية لم تكن سياساتُهم إلّا لمصالحهم في الدّنيا؛ و إن كان لهم ، و هو الحقّ ، كان الأمرُ علىٰ ما

أسّسهُ صاحبُ الإلٰهيّات، و شرحُ ذلك لا يُناسبُ السّياسات.

أقولُ: لعلّهُم أرادوا بصاحب الإلٰهيّات أربابَ الشّرائع الإلٰهيّة و النّواميس السّياسيّة، و هم الأنبياء المقرّرون المؤسّسون للمعاد الجسمانيّ. و إن اريد به صاحبُ العلم الإلٰهيّ من الفلاسفة، فذلك: إمّا بما آثرنا، و هو الحقُّ عندنا، ما حقّقناه في رسائل أُخرىٰ، و إمّا علىٰ ما قرّره الحكماء، فبوجهٍ حصّلناه في رياض الرضوان، و إمّا علىٰ ما حسبه الإشراقيّون فبالتّعلُّق بالأبدان المثاليّة.

<۱۰> إنارةٌ شرقيّةٌ لإزالةٍ وهميّة كأنّها غربيّة

لعلّك ترىٰ بشوارق أنوار أطلعتُها و تفرّدتُ بها: أنّ الرُّوحَ في المعاد مُعادٌ إلىٰ تعلُّق، كالمرّة الأولىٰ من غير أن يزولَ عنه تعلُّق مّا رأساً بالمادّة الّتي فارقها و لم يُفارقها بما أشرنا إليه في أنّ هذا مُقتضى الحكمة و العدالة و الوفاء و لزوم الجزاء و يتأتىٰ إلزام الحكماء بما قرّروه من وجوب المُكافاة في الطبيعة و المُجازاة و امتناع وجود مُبطل مُعطّل مُدّةً. و بعدَ تقرير هذا و تحريره لا يبعدُ أن يتوهّم متوهّمٌ أنّ ما أشرنا إليه من العلامات و القرائن و الأمارات لا يُفيدُ إلّا لزومَ تعلُّق الرُّوح بقُوّة جسمانيّة يدرك بها الجزاءُ و سائرُ مواعيد الأنبياء، و لم يلزم لزومَ التعلُّق بالأجزاء الّتي فارق عنها.

فإن خطر هذا ببالك أو تمثّل في خيالك، فاعلم، أوّلاً، أنّ ما سُلِّمَ لزوماً يكفينا بحسب مُدركنا هذا، على ما أشرنا إليه أوّلاً. و ثانياً، و أنّ الرُّوحَ لو كان لهُ قوّة جسمانيّة بها يُدركُ مُدركاتِها لكان له تعلُّقٌ به أو بها. فبمثل ما أبطل الحكماء التناسخ يبطل هذا. فيجرى برهانُ بُطلان التناسُخ في التعلّق بمادّة أخرى. فهذا وجهٌ وجيهٌ سنح لي بُرهاناً و إلزاماً بإشراق أنواره يظهر المعاد الموعود في الشّريعة الحقّة. و لا يخفىٰ أنّ هذا يتأتّىٰ علىٰ مدارك الحكماء. و أمّا على القول بالاختيار، و هو المُختار، فالمدارُ علىٰ حكم الضّرورة الدّينيّة و الدّلائل النقليّة و العقليّة اليقينيّة.

و ثالِثاً ، إنّ الفطرةَ الصّحيحة و الطبيعة السّليمة تشهدُ بأنّ مواعيدَ الأنبياء و نيلَ الجزاء لا تكونُ بتخيُّلات خالية و توهُّمات كاذبة لا حقيقةَ لها ،كتوهُّم المريض ، وكيف يرضىٰ عاقلٌ بتحمُّل المَشاقّ في الرّياضات لتصوُّر الأكاذيب في التوهُّمات ،كما يكون للمجانين و المُبرسمين و ما يُشبِهُ الأضغاث و الأحلام في المنامات .

و أمّا مَن توهّم أنّ المُنكرات مُستلزمة لرؤية التّخيُّلات ، و هذا هو الجزاء و إن لم يكن لهذه التخيُّلات حقيقةٌ أصلاً ، فقد ألحد و انحرف عن طريقة الحكمة البيضاء و شِرعة الشّريعة الحقّة الغرّاء . علىٰ أنّ أمثال هذه التّخيُّلات تكونُ أمثالاً للسّابقة من التّصوّرات أو تابعةً لانحرافات المزاجات .

<١١> إفادةُ حكمةٍ لإزالةِ شبهةٍ

إنّ كلّ قوّة لها لذّةٌ و ألمٌ يُناسبها و بحسب ماكسبه و اكتسبه يلزمهُ الجزاءُ الكاملُ القويُّ ،كما ينالُه العقليّاتُ يلزمُهُ نيلُ الحسّيّات . و من أتقنَ هذا أيقنَ بلزوم عود الكلّ و لم يشتبه عليه كقاسرا لبعض .

<١٢> بسطُ مقالٍ وكشفُ حالٍ

إنّي لأتعجّبُ كيف لا يُتعجّبُ من حُجّة الإسلام و إمام المسلمين أنّه كيف ينكرُ كثيراً من ضروريّات الدّين ، لعدم خبرتهِ بخير يرويهِ و قلّةِ درايته بحكاية يحكيهِ ، يميل فيه إلى التأويل فيأوّل بما يهواه تأويلاً ، ثمّ يجعلهُ دليلاً علىٰ الإصرار في الإنكار أنّه أخبر بخبر الآحاد رؤية نبيّناﷺ بعضَ من سلف و مضىٰ من الأنبياء ، كعيسىٰ و موسىٰ و يونس ابن متىٰ ، و أنّ هذا مع أنّه خبرُ الآحاد جعلهُ الحُجّةُ حُجّةً و أغفل عن كيفيّة الحُجّيّة في أمثال هذا . فأوّلَ بما هوىٰ ثمّ أجرىٰ في سائر ما يروىٰ .

و لا يخفىٰ أنّهُ بعدَ تسليم الصّحّة و صحّة التّأويل ، لا يصحُّ و لا يصلحُ للتعليل ، إذ لمانع أن يمنعَ إلزامَ مثله في غيره ممّا عُلِمَ ضرورةً من الدّين صدقُه و صحّتهُ .

إنّ هذا الإمام حجّة الإسلام أقرّ بعذاب القبر و قرّره بوجه لا يرتضيه نبيهٌ .

فإنّه قال في غير موضع من كتبه و رسائله ما حاصله : أنّ الّذي يراه المقبورُ في قبره من الحَيّات و العقارب و سائر أسباب العذاب ، ممّا ورد في الآثار و الأخبار ، إنّما هي صُوَر خياليّة غير خارجيّة ، بل هي كما يراه النّائمُ في منامه ممّا لا وجودَ له في الخارج أصلاً . و كما أنّ النائم يتألّمُ بما يراهُ في المنام كذلك الميّتُ ، «و النّومُ أخُ الموت» . و مَساقُ كلامه يُشعِرُ بأنّه اضطرّ إلىٰ هذه لشبهةٍ أوردها بعضُ من انحرف و ألحد في الشّريعة الغرّاء ، حيث قال : «إنّ بعدَ النّبش يظهرُ سلامةُ بدن الميّت عن العقارب و الحيّات و سائرما نُقِلَ من أسباب العذاب» .

و أنّه مع علوّه و غُلوّه كثيراً في اتّباع ظواهر أقوال المتفلسفة و انتحالها و روايتها من غير دراية و تقريره مُوافقاً لهم : أنّ الصُّوَر الحسّيّة لا تُدرك إلّا بقُوى حسّيّة ؛ كيف حكم و تحكّم بهذه الإدراكات الحسّيّة مع تقريره زوال القوىٰ كلّها و فسادها كالبدن و عدم نقل الروح قبل المحشر إلىٰ بدن عنصريّ أو مثاليّ ، و لا يقولُ بالنّقل و التّعلُّق بجسم أو جسمانيّ قبل المحشر ، و يقول بنقل الرُّوح في المحشر إلىٰ بدن آخر . اللّٰهُمّ إلّا أن يرجع إلىٰ قول أبي البركات اليهوديّ حيث قال : «إنّ الصُّوَرَ الحسّيّة تتمثّلُ في النّفس المُجرّدة و لا تحتاجُ إلى القوى الجسميّة» . ثمّ بعد هذا يردُ عليه ما أشرنا إليه أوّلاً مثل هذا .

و ليُعلَم أنّ غرضَنا من أقوالنا ليس إلّا تقريرَ مواعيد الدّين و تصحيح عقائد المسلمين ، و ليس الغرضُ القدحَ في إمام الأنام حجّة الإسلام ، فإنّه أجلُّ و أعلىٰ من أن ينقدحَ بأمثال كلماتِ أمثالنا ، فإنّ الجمهورَ آمَنوا به و صدّقوه و اتّخذوهُ إماماً و كلامهُ ديناً و إسلاماً . حتّىٰ أنّ كثيراً منهمُ يفضّلونهُ على الأنبياء ، و يأوّلونَ الأحاديثَ و الآياتِ المخالفةَ بظواهرها لمالهُ من العبارات و الكلمات .

ثمّ إنّه يُحتَملُ أو لا بَعُد أن تكونَ المُخالفاتُ الّتي نُقِلَت عنه ممّا كتبها في أيّام كان سُوفسطائيّاً أو متشبّثاً بأذيال المتفلسفة و قد رجع و تاب عنه آخِراً ، علىٰ ما صرّح به في بعض رسائله ، حيث قال ما معناه : «إنّي كُنتُ مدّةً علىٰ أقوال

السّوفسطائيّة و برهةً علىٰ أقوال المتكلّمين و الفلاسفة مُتمسّكاً بالدّلائل ، ثمّ ظهر لي أنّهُ لا يُفيدُ شيء من هذه . فقذف الله تعالىٰ في قلبي نوراً و صرتُ به مُطمئناً بالعقائد الإيمانيّة من غير دليل ، فإنّ شيئاً منها لا ينفدُ» . و قال في موضع آخر : «إنّ من يُحصّلُ عقائده من الكلام فهو زنديقٌ ، و المتكلّمون ليسوا من العلماء فكيف المُتفلسفين ، أعاذنا الله من شرّهم» .

و لا يخفىٰ أنّ هذا يدلُّ علىٰ رجوعه عمّا انتحلهُ من أقوال هؤلاء ، و غرضُنا من مثل هذا أنّ بعض أقواله يُشعِرُ بضرب من الإغواء . فعلى الطّالب المُقلّد له عدمُ إذعانهِ في كلماته هذه حيث رجع نفسُهُ عنها . علىٰ أنّه ليس لي مبالغةٌ و إصرارٌ . و من أراد أن يُقلّدهُ و يتبعُه فيما سواه فليؤمن به و يصدّقه في أقواله هذه ، و لا بأسَ عليه . و ما أُمِرنا لإزالة جهالات المقلّدين المُعاندين للدّين إلّا أنّ كلامَنا تذكرةٌ ، فمن شاء اتّخذ إلى ربّه سبيلاً و جعلها مُرشداً و دليلاً . حاشاى حاشاى عن القَدح عن عالم ، سيّما عالم علامة مثله.

ولو لم أكن في عقائد الإيمان على اليقين و الإيقان الحاصل من ساطع البرهان بوجه لا يز لزلهُ وساوسُ الشّيطان و لم يجب عليّ شرعاً الاهتداءُ بالأنوار الشّارقة من مشارق العرفان و الإذعان بضروريّات دين هو خيرُ الأديان ، لكنتُ مُسالماً مُماشياً ، فإنّ له شأناً و أيّ شأن ، و أنّه علىٰ ما أشيرُ ، أوّلاً ، رجع آخراً إلىٰ مدارك الصّوفيّة و مالهُم من الصّفا ، حتى قال شيخهُم و مُسلّمُ كلّهِم : «أبو حامدٍ مِنّا». و ليس غَرضي من أبحاثي هذه اعتراضٌ أو ردٌّ و إيرادٌ و بحث و مُجادلة و عناد ، بل الغرضُ ثبتُ ما ثبت لديّ و تبيينُ ما تبيّن بين يديّ ، تبصرةً لمن تبصّر و تذكرةً لمن تذكّر . فمن شاء اتّخذ إلىٰ ربّه سبيلاً و جعله مرشداً و دليلاً .

و من اشتهىٰ من أبناء الزّمان أن يُقلّده من غير سُلطان و لا بيّنة و تبيان ، فله هذا ، و لا أُمانعهُ و لا أزاحمهُ . و مالي في الإرشاد شأن ، سيّما في هذا الزّمان ، و إنّما هو شأنُ من له شأنٌ في زمان لم يكن لأهل البطلان فيه سلطانُ .

وكيف يتأتىٰ حمايةُ حومة الدّين و ردعُ المُلحدين المُعاندين المتمرّدين في أوانٍ ظهر فيها ما ظهر و طغىٰ من طغىٰ بما تيسّر، انقلب الطبُّ بطّاً، و صار العلمُ علامة، والحكمةُ جهلاً و القضاء بلاءً، و الدّواءُ داءاً، أخذوا مَشارع الشّرع وكلّ العار، فصار شعارهُم، بل شعارهم أخذ مشرع الشّرع بالعارو، دثارُهُم التلبُّس بلباس يُلقيهم في النار. ولو اتّخذوا من الشّعار لم يكن إلّا عاراً، ولو تزيّنوا و تكلّموا العيار لم يكن إلّا غياراً، لو شعر إبليسُ من خلقهم في خلق آدم أثراً خرّ له الملعونُ ساجداً، و عاد عبداً عابداً، يقرّبون من ضلّ و غوىٰ و يفرّون عمّن اهتدىٰ و هدىٰ.

<۱۳> تذكرةٌ وتبصرةٌ

إنّ الآثار و الأخبار الواردة عن الأنبياء كلُّها حقّةٌ صحيحة علىٰ ما ورد، و لا مصيرَ إلى التأويل و الصّرف عن الظاهر إلّا بضرورة شرعيّة أو عقليّة، و إنّ عبارات القرآن و الحديث عربيّة جارية على لسان العرب و ليست بمُلغزة و لا مصروفة عن معانيها إلىٰ مجاز غير جائزٍ بلا قرينةٍ صارفة و لا معيّنة، و لم يرد شيء، منها علىٰ مصطلحات المتفلسفة أو المتصوّفة من الملاحدة المتأخّرة. و ظواهرُ الأحاديث و الآيات الواردة في الأمور الأخرويّة في الضّروريّات الدّينيّة صحيحة عقلاً يجبُ الإيمانُ بها شرعاً. وكذا أكثرُ ما ورد في غير هذا غيرُ محتاج إلى التأويل و الصّرف عن الظاهر، فإنّا أشرنا فيما مضىٰ و سائر رسائلنا إلىٰ حقيقة الحشر و المعاد الجسمانيّ و مواعيد الآخرة و القبر إلى كيفيّة صحّة هذه كلّها علىٰ ما يجبُ الإيمانُ به شرعاً.

و مستشكلاتُ الغزاليّ و مستدلّاته ليس في شيء منها شيء من الإشكال، فإنّ رواية خبر رؤية نبيّنا عليه السلام موسىٰ و عيسىٰ و يونس بن متىٰ ـ بعد صحّة الرّواية و عدم الحمل على الرّؤيا و عدم التّجوُّز و الاشتراك في الرّؤية، يحتملُ أن يكون لحياة هؤلاء الأنبياء عليهم السلام، فإنّ عيسىٰ حيٌّ، و لا بُعدَ في أنّ يحييٰ موسىٰ و يونس بن متىٰ

حيناً ، لمصلحة رآها تعالىٰ ، و لا ينافى هذا ما يُروىٰ ، من أنّه قال ﷺ : «ولو كان موسىٰ حيّاً ما وسعه إلّا اتّباعي» .

ثمّ لا يذهبُ عليك أنّه لا يلزم من حمل الرّؤية اشتراكاً أو مجازاً في موضع علىٰ غير البصريّة لضرورةٍ أن يُحمَلَ فيه غيرُه عليه مخالفاً للضّرورة العقليّة و الشّرعيّة .

و أمّا المثالانِ اللّذان أوردهما و استدلّ بهما علىٰ أنّ الّذي حكم بوجوده موجود في الحسّ غير موجود بالوجود الذّاتيّ ، فكلٌّ منهما لا يخلو عن مغالطة و تخييل خالٍ عن تحصيل.

أمّا الأوّل، فلأنّ العدمَ كما لا يكونُ موجوداً في الخارج لا يكونُ موجوداً في الحسّ و لا يكونُ مرئيّاً مبصراً ، ولو جاز أن يحصل في الحسّ صورةٌ يقالُ لها إنّها صورةُ الموت لمُناسبة حقّه . ثمّ إنّ أهل المحشر بكثرتهم ما بالُهم ضلّ و زاغ بصرُهُم و فسد و طغىٰ نظرُهُم ، حتّىٰ رأوا كلّهُم ما لا وجودَ له أصلاً بصورة واحدة معيّنة ، و كيف اتّفقوا و توافقوا علىٰ هذا الغلط ، و أنّهُم مع علمهم بأنّهُم ، مع أنّهُم بذواتهم بحسب وجوداتهم الذّاتيّة ماتوا أو قتلوا أو ذبحوا ، عادوا ، فكيف يحكمون و يجزمون بأنّ العدم المذبوح بخياله و صورته الّتي ليست هو لا يعود ؛ و بهذا يظهرُ أنّ تفسيرَ الحديث بهذا الّذي خيّله و مثّله ليس بذاك . و الظاهرُ في تفسيره ما قرّره الأعلامُ من أهل الكلام.

و أمّا الثانيّ ، فلأنّه (١) إن أراد : أنّ الجنّة بوجودها الذّاتيّ غيرُ موجودة أو غير مرئيّة في هذه النّشأة الدّنيويّة ، لبُعدها و غيرُ صالحة للرؤية بحسب وجودها الذّاتيّ لفرط بُعدها ، و إلّا لرآها كلُّ سليم الحاسّة فحيثُ رآها النبيّ ، كان رؤيتُها بحسب وجودها في حسّه و بصره ، لا بحسب وجودها الذّاتيّ علىٰ ما هو الظاهِرُ من سياق كلامه ، و ظاهرٌ أنّه يرد عليه منوعٌ ظاهرةٌ، فإنّ عدم الجنّة ممنوع ، بل الجنّة و النار مخلوقتان الآن . و ليس علىٰ ما ذهب بعضٌ من أنّها تُخلقان يوم القيامة ، و لا نسلّم أنّه غيرُ صالحة للرؤية في هذه النشأة ، لم لا يجوز أن تكون

صالحةً و يكونُ للرؤية موانعُ لم تكن للنبيّ ، لذكائه و ذكاء حواسه و أن تكون علىٰ وضع لا ترىٰ في تلك البلاد و المعمور من الأرض إلّا بانعكاس في مرآة لوضع خاصّ ، فحيث حصل هذا الرأي رآها .

(۲) و إن أراد أنّ الجدار غيرُ صالح لأن يكونَ مرآةً فحيثُ راه مرآة كان بوجود حسيّ لا ذاتيّ ، فيرد عليه منعٌ ظاهر بناءً علىٰ أنّ الأجسام الكثيفة بالهواء المتخلّل بينهما و المحفوف بها كثيراً مّا يحصل فيه و فيها صقالة مّا بها يصلح لأن يكون مرآة . و قد يُشاهد الشّاهدُ المُبصرُ المتبصّرُ هذا في كثير من الأحجاز و الأهوية الّتي وراءها جسم كثيف ، ثمّ رؤية شيء مرآةً غلطاً و كونه في الوجود الحسّيّ و بحسب التصوّر الكذاب مرآةً لا يوجبُ و لا يصلحُ لأن يرىٰ فيه شيء آخر و يكون مرآةً في الواقع .

(۳) و إن أراد أنّ رؤية حصول الجنّة في الجِدار غلط حسّيّ و ليس بهذا الحصول وجود ذاتيّ ، فهذا لا يدلُّ علىٰ أنّ الّذي حكم بوجوده غيرُ موجود بالوجود الذاتيّ ، بل موجود في الحسّ ، فإنّه لم يحكم أحدٌ بوجود هذا الحصول و حصوله حتّىٰ لو لم يكن في الخارج كان في الحسّ و لم يوجد هذا الحصول ، بل رآى شيئاً حاصلاً في آخر . و فرقٌ بين رؤية شيء حاصلاً في آخر و بينَ رؤية الحصول . فعلىٰ هذا لا يتمُّ التقريبُ حيث لم يلزم رؤية آمر غير موجود بالوجود الذّاتيّ حتّىٰ يرىٰ أنّه موجود في الحسّ و لم يحكم بوجود ما ليس في الخارج حتّىٰ يأوّل بأنّه في الحسّ .

ثمّ لو كان مرادهُ هذا فله أمثلة كثيرة عديدة ظاهرة شتّىٰ : منها ما يراه كُلّ أحد حيثُ يرى السّماء بعظمتها في مرآة صغيرة جدّاً . فأيُّ حاجة إلىٰ إبراز حديث نازع في صحّته كثيرٌ ، و أنكره جمعٌ غفيرٌ ، و شنّع به الكفرةُ و الجهلةُ ، ثمّ تأويلهُ بوجه يورثُ زيادة تشنيعهم ، و لا يُفيدُ إلّا مزيدَ كفرهم و جهلهم و عنادهم ، فإنّ مُحصّل تأويله : أنّ هذه الرؤية الّتي تروىٰ عن النبيّ رؤية خياليّة حسّيّة خالية عن الحقيقة و الوجود الذّاتيّ، و هذا كما ترىٰ . و الكفرةُ الجهلةُ لا يقولون إلّا مثل هذا . و الأولىٰ

تنزيهُ الأنبياء عن أمثال هذا ، و تأويلُ كلامهم لو احتاج إلىٰ تأويل بوجه يقبل العقل و لم يكن فيه إزراء ، فإنّهم همُ الأصدقاءُ الحكماء العرفاء بالحقّ و الحقائق حقاً .

<١٤> تذكرةٌ لتبصرةٍ بايراد وإشكال باستفسار وسؤال

إنّ هذا الإمامَ في مواضع عديدة من كتب عديدة صَرّحَ بأنّ الّذي يراه الأنبياءُ في الوحي و غيره من الصّور المُكتسبة إنّما هي خِيالات حسّيّة غيرُ خارجيّة .

فنقولُ : إنّه إمّا أن يقولَ بوجود ملك جسمانيّ أم لا ، بل ينكرهُ . فعلى القول به، لم لا يجوزُ أن يكونَ الّذي يراهُ الأنبياء ملكاً جسمانياً موجوداً و لا يلزمُ أن يكون كلّ جسمانيّ موجود مرئياً لكلِّ أحد في كلّ وقت . و إن لم يقل به ، فإصرارهُ في الإنكار : إمّا لضرورةٍ تقتضيه ، أو لوجدانٍ بكشفٍ يدّعيه ، أو تقليدٍ لرواية يرويه و حكاية يحكيه ، أو لنظر ينفى الجسمانيّ و يُثبِتُ ما يُنافيه .

(١) أمّا الضّرورةُ ، فضروريّ أنّ عدمَ الملك الجسمانيّ غيرُ ضروريّ .

(٢) و أما الوجدانُ ، فمن أين علم أنّ وجدانه أصحُّ من وجدان غيره من الأنبياء و الأولياء و السُّلاك و النُّساك من الأمم المُختلفة و المذاهب المُتخالفة و حصل صُورةُ هذا المعنىٰ في بعض مداركه ، فلم لا يجوزُ أن يكونَ من الصّور و الأكاذيب الغير الواقعة الّتي ينسبُها إلىٰ غيره .

(٣) و أمّا الرّواياتُ و الحكاياتُ ، فالمرويّات و المحكيّاتُ من أرباب الملل و النّحل ظاهرة صريحة في وجود الملائكة الجسمانيّة ، حتّىٰ أنّ الشّيخين الرّئيسين كسائر القدماء من الحكماء صرّحا بوجود الملائكة الجسمانيّة، و قال ما معناه : «إنّه لو أخبر أحدٌ ممّن لم يظهر كذبُه أنّه رأىٰ في بلد بعيد حيواناً غريباً ، هل ينكر عليه عاقل و يصرُّ في تكذيبه بلا جهة؟ فالأنبياء و الأصحّاء الأصدقاء إذا أخبروا بوجود ذي حياة كان إنكارُهُم عناداً و جهالةً .

ثمّ الأخبارُ المرويّةُ عن الأنبياء ، سيّما نبيّنا ، عليه و عليهم السلام ، كثيرة صريحة ، منها وجود الملائكة الجسمانيّة من غير إسناد إلى الرّؤية . روى عن

نبيّنا ﷺ، أنّه قال: «أطّتِ السّماءُ و حقّ لها أن تأطّ، ما فيها موضعُ قدم إلّا و فيه ملكٌ قائمٌ أو قاعدٌ، راكعٌ أو ساجدٌ». اللّهمّ إلّا أن يُقال: «إنّه كما يرىٰ ما لا وجودَ له أصلاً كذلك يتخيّلُ أو يتعقّلُ»، و هذا كما ترىٰ. اللّهمّ جنّبنا عن الهوىٰ في الهدىٰ و ثبّتنا علىٰ اتّباع الشّريعة الغرّاء و الاهتداء بالهُدىٰ.

(۴) و أمّا النظر، فالنظر يفيدُ أنّ النظر لا يُفيدُ نفيَ ما أثبته صراحُ فُصوص النّصوص. و أيّ دليل يدلُّ علىٰ عدم جسمانيّ حيّ نورانيّ، علىٰ ما رآه و يروىٰ عن الأمناء العرفاء الأصدقاء، سيّما الأنبياء، عليهم الصّلاة و السّلام، فإنّ كلام هؤلاء الكرام العظام صريحٌ لا يحتملُ التأويل في وجود هذه الأجسام. و تمام الّذي نقله هذا الإمام في كتبه عن المُتفلسفة و قرّره دليلاً علىٰ إثبات التعقُّل غيرُ تمام عقلاً. و يردُ علىٰ كلّ تقرير قرّره إيراداتٌ شتّىٰ لا تكاد تُحصىٰ. و لو تمّ لا يتمُّ لشيء منها إلّا إثباتُ مجرّد أو مجرّدات.

و أمّا حصرُ الملائكة فيها فكلّا. و لم لا يجوزُ أن يكون فيها جسمانيّاتٌ شتّىٰ تكون هي وحدَها ملائكةً علىٰ ما هو مُقتضى العرف أو اللّغة أو تكون هي أيضاً ملائكةً، و الملائكةُ أجناساً علىٰ أنّ إطلاقَ المَلك على المجرّد من غير الجسمانيّ مجازٌ، لا حقيقة له و لعلّه غيرُ جائز و لا صالح لخطابِ أهل اللّغة و العُرف. و هل يجوزُ أن يُطلقَ شرعاً أو عرفاً أو لغةً علىٰ معنىً تَصطَلِحُ عليه بعضُ المُبتدعة و الكفرة علىٰ حكم به بعدَ الإطلاق بمآت من سنين من غير تحصيل و تبيين.

ثمّ إنّ الحكماء الإشراقيّين و عامّة الصّوفيّة و المتصوّفين، و هذا الإمام يصدّقهم و يستصوبُ رأيهم، مُصدّقون متّفقون علىٰ ثُبوت عالم مثاليّ و ما فيه من الصُّور المثاليّة و الملائكة الجسمانيّة.

و لا يخفىٰ أنّ بعد الإيمان بصدقهم و صفائهم و الإذعانِ بمعارفهم كلِّها، علىٰ ما صرّح به في مواضع شتّىٰ، لا ينفعهُم إنكارُ عالم المِثال و صُوَرها، سيّما إذا استدلّ في السّند.

مصنّفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۷)

مقامات العارفین

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبّ وفّقني

اللّٰهُمّ اجعلني من العارفين الواقفين علىٰ مقامات العارفين ، لا فيها واقفين ، نسأل منك بك القيام لا المقام ، إنّ المقامات من آداب أرباب الألباب ، أينَ أنا واللُّبّ ، و قد شُغِفتُ بالشّوق و الحُبّ . مثنوى :

موسيا آداب دانان ديگرند سوخته جان و زبانان ديگرند

عورو تورو لنگ و لوگ و بی‌ادب سوی او می‌غيج و او را می‌طلب

العُقول عِقالٌ ، و الاشتغالُ بالمعاقل و المنازل وبالٌ . العلومُ و الأخلاقُ و السِّيَرُ و الآدابُ صفيرُ سفيرٍ يُنبّهك عن رَقدة الغافلين و يُسيّرك مع السّائرين.

تا علم و عقل بينى بی‌معرفت نشينى يك نكته با توگويم خود را مبين كه رستى

إنّي بضعفي و عجزي ، أنّىٰ يتيسّرُ لي طيُّ المنازل و المقامات ، بما فيها من المَهالك والمَعاطب والمَخافات. اُجذُبني بجذبةٍ من جذبات اُنسك إلىٰ روضة من رياض حظائر قدسك . فأكونَ بك و منك و إليك و لك ، و أراك بالكلّ ، و الكلّ قد هلك .

نوّرني بأنوار غياث الورىٰ ، فأوصِلني إلىٰ ما اُريدُ و أهوىٰ ، و صيّرني مَن هُدِيَ و اهتدىٰ على الأعداء منصوراً ، و بينل ما ابتغاه مُبشّراً مَسرُوراً ، صَلّ و سَلّم عليه و له صلاةً و سلاماً يليقُ بكماله.

و بعدُ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقولُ: إنّ هذه إشاراتٌ بها

يهتدى من يهتدى من أهل الهُدىٰ إلىٰ منتهىٰ إشارات العرفاء في مَسالك النُّجباء ، بما فيها من منازل السّائرين و مقامات العارفين . و هي رسالةٌ كمّلتُ بها أركان رياض الرضوان و تكلّمتُ فيها بلسان أرباب العرفان ، كاشفاً عن شيء ممّا وجدتُ بالوجدان ، و الله المستعانُ و عليه التّكلانُ.

فأقول : إنّ رئيسَ الحكماء أبا عليّ ابن سينا أشار ، في النّمط التاسع من إشاراته ، إلىٰ شيء من هذه . و قال الإمامُ العلّامةُ، أحسن اللهُ إكرامه : «إنّ هذا البابَ أجلُّ ما في هذا الكتاب ، فإنّه رتّب علومَ الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه أحدٌ و لا لحقه بَعدَهُ».

و لا يخفىٰ أنّه يتراءىٰ علىٰ هذا في أوّل المرأىٰ خَللٌ كأنّه مُخِلٌّ ، فإنّ في الكتاب أحوالَ المبدأ الأوّل، و هي أجَلُّ. و كيف يكونُ الإشارةُ إلىٰ كيفيّة سلوك طريقٍ يُحتَمَلُ أن يُنالَ به كمالٌ بتحمُّل مشاق و تعب ، و قلّما يتيسّرُ لتعسُّره علىٰ رأى ، و لا يتيسّرُ لتعذّره علىٰ ما استقرّ عليه رأيُ الجمهور ، أجلّ من تحصيل كمال يُنالُ بأهون سعي.

و أقولُ: يُمكِنُ إزالةُ إخلال هذا الخيال المُوهِم أنّه خالٍ عن الوجه ، بوجهٍ ، بل بوجوه ؛ فإنّهُ لا يبعدُ أن يريد أنه أجلُّ ما في الكتاب ، وروداً و إيراداً ، وضعاً و نظماً و ترصيفاً . و أجليّةُ أحوال المبدأ مسألة و موضوعاً لا تستلزمُ أجليّتهُ وضعاً و بحثاً و تفتيشاً و تبييناً و تحصيلاً .

و أيضاً لعلّه جعلهُ أجلّ، لأجل أنّ الغرضَ من العلوم تكميلُ الكمال ، و هذا لا يتأتىٰ إلّا بالإقبال على الله و تركِ الاشتغال بما سوى الله . و هذا في طيّ هذه المقالات ، لا في الاستدلالات بالمباحثات و المجادلات . فهذه المنازلُ و المقاماتُ هي السُّبُلُ إلى الوصال و البُلوغ إلىٰ غاية الكمال . فما سوىٰ هذا ممّا تقدّم و مضىٰ كأنّه الدّليلُ إلى السّبيل . فعلىٰ هذا «الفاء» للإفصاح و الإيضاح ، لا للتدليل و التعليل.

و إذا عرفتَ هذا ، عرفتَ أنّه لما نحنُ بصدده شأنٌ و منزلةٌ و مكانٌ ، فلتُرَتّب مقالتي هذه علىٰ مقالات مفيدة لهذه المقامات.

المقالة الأولىٰ

إشارةٌ إجماليّة إلى السُّلاك والنُّسّاك وأعراضهم وأغراضهم

الزّاهِدُ: هو القاصِدُ عمداً متمكّناً اختياراً ، لا عجزاً و اضطراراً و لا قصوراً و امتناعاً تركَ الاشتِغال بفضول الأعمال و الأشغال الدّنيويّة و الأمور الفانية الدّنيّة ، لا تركاً و هرباً لنيلها و طلبها . فلم يكن تاركاً الدُّنيا للدُّنيا . فمن تركها لها فهو متزهّدٌ متراءٍ ، و مَن جهله حَسِبَهُ زاهداً. فاعتبِرَ هذا بذاك و ذاك بهذا ، فضَلّا و أضَلّا .

والزّاهِدُ: لا يلزمهُ الإعراضُ عن أغراض الدّنيا رأساً ، بل يلزمُهُ التزامُ نظام أمره فيما يلزمهُ في ماهيّاتِ حسن معاشه و معاده ، و لا يختصُّ التّركُ بالطيّبات و اللذّات . و هذا سرٌّ سرّيّ خفيّ ، و أنا سأُجلّيه بوجهٍ جليٍّ .

والعابِدُ: هو المواظِبُ علىالعبادات لا بالعادات،وفيهما في الزّاهد من الاعتبارات.

و المُقبِلُ على الله ، المُعرِضُ عمّا سوى الله : هو العارِفُ حالاً و مآلاً ، تلبّساً و تفألاً ،كلّ بوجه.

و كلٌّ من الزّاهِد و العابِد، إذا قصد الثّوابَ أو الاجتنابَ عن العذاب لم يكن عابداً و زاهداً حقيقةً ، بل عاملاً لأُجرة ، تاجراً لكفاية ، و لم يكن له كفايةٌ ، و هذه كفايةٌ . و نحقّقُ حقيقةَ الزهد و العبادة و ما هو الحقُّ فيهما و الحقيقُ باسمهما.

ثمّ إنّ صاحبَ الإشارات أشار إلىٰ أنّ العارفَ يُرِيدُ الحقّ الأوّل لذاته ، و لا يُؤثِرُ شيئاً علىٰ عرفانه . و قال الإمام العلّامة : «من النّاس من أحال القول بكون الله تعالىٰ مراداً لذاته ، و زعم أنّ الإرادةَ صفةٌ لا تتعلّق إلّا بالمُمكِنات ، لأنّها تقتضى ترجيحَ أحد طرفَي المراد عن الآخَر ؛ و ذلك لا يُعقَلُ إلّا في المُمكِنات» .

قال : «و الشّيخُ أيضاً برهن في أوّل النّمط السّادس : «إنّ كلّ مَن يُرِيدُ شيئاً فلابدّ و أن يكونَ حصولهُ للمُريد أولىٰ من عدمه ، و يكونَ المقصودُ بالقصد الأوّل هو ذلك الحصولَ. و بنىٰ عليه أنّ كلّ مريد مُستكملٌ . فإذن كلّ من أراد الله تعالىٰ لم يكن مراده هو الله ، بل استكمال ذاته» .

و أجاب عنهما : بـ«أنّهما مُصادرةٌ على المطلوب الأوّل ، لأنّهما مبنيّان علىٰ أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّا بـالمُمكن ، و إلّا بـما يستكمل بـه المُـريدُ ، و هـو مـا ادّعـاه المعترضُ . و نحن نقولُ: إنّها تتعلّقُ بالله ، لا بشيء غيره أيضاً» .

و قال الشارحُ المحقّقُ: «أقول في بيانه : الإرادةُ المـتعلّقةُ بـما يـفعلهُ المـريدُ تقتضي إمكانَ المراد أو إكمالَ المريد ، لا لتعلّق الإرادة به، بل لكونه فضلاً أو لكونه مُستحصلاً للمُريد بإرادته ، و هٰهنا ليس المرادُ كذلك . فإذن سقط الاعتراضان» .

و أقولُ : في سُقوطهما تأمّلٌ ، و مع هذا يرد إيرادٌ آخرُ أظهرُ. و أنا أرىٰ مقصدَ الإشارة بوجه أبهىٰ و أجلىٰ . فأقولُ : إنّ المريدَ إذا أراد أمراً ، فإمّا أن يُريدَ حصول ذلك الأمر في نفسه فيكون حاصلاً له ، أو يريدَ أن يحصل مرادٌ له.

ثمّ إذا أراد أن يحصل مرادٌ له ، فإمّا أن يجعل ذلك وسيلةً إلىٰ أمر آخر لهُ أو يكون المقصود هو المراد و حصول نفسه لنفسه ، لا لأن يكونَ وسيلةً إلىٰ حصول غيره . و ظاهرٌ أنّه لا يكونُ حصول كلّ مراد لحصول مراد آخر ، و لا يتسلسل .

فالعارفُ يريدُ الحقّ الأوّل، لحصوله له ، فيكون الحقُّ له ، و هو للحقّ بالحقّ عارفاً شاهداً مشاهداً ، و لا يجعل ذلك الحصولَ وسيلةً إلىٰ حصول أمر آخر ،كلذّة أو بهجة ، بل هو غافلٌ عمّا سوى الحقّ ، و لا يخطر بباله و لا يختلج في بلباله إلّا الحقُّ ، فلا يرىٰ في هذه الإرادة نفسه ليلتذ أو يبتهج، و **مقصدُهُ الوصولُ** و الوصالُ من غير التفات إلى الكمال و الاستكمال ؛ و إن رأىٰ نفسه فلا يرىٰ إلّا بالحقّ للحقّ ، علىٰ ما حقّقتهُ. فهذا هو الحقُّ الحقيقُ بالتحقيق.

ولو أراد المريدُ ما أراد الشّارحُ المحقّقُ، فكلُّ عارفٍ كلُّ مرادهِ في أوّل الأمر حاصلٌ . فما باله أن ينالَ في سلوكه التّعبَ و في مسلكه النّصبَ و في مذهبه أين يذهَبُ ، و بعدَ حصول ما طلب ما الّذي طلب؟

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما أشير إليه، كثيراً مّا نُشاهِدُ في حُبّ المخلوقين ، فكيف في حبّ مَن له أبهى الكمال و أحسن الجمال . بيت :

عاشقم بـر قـهر و بـر لطـفش بـجدّ بوالعجب من عاشق اين هر دو ضدّ

المقالة الثانية

<النبوّة وخصوصيّات النبيّ>

المشهورُ عند الجمهور في تعريف النبيّ ؛ أنّه المبعوثُ من الحقّ إلى الخلق . و في هذا من الإجمال ما لا يخفىٰ ، حيثُ لم يبيّن كيفيّة البعثة . و كلُّ فريق عند الاستبانة يذكرُ ما لا يتبيّنُ عند غيره ، و لا عنده إن سُئل زيادة استبانة .

والّذي يظهرُ من حكم الحكماء أنّه يفيدُ نظامَ أمور الأنام لانتظام المعاش و المعاد بالوحي و الإلهام . قالوا : الإنسانُ مدنيٌّ بالطبع ، فيحتاجُ إلىٰ شريعةٍ ، لعدالةٍ و حسن سياسة و جودة معيشة و عيشة ، و أطنبوا في هذا . و الخلاصةُ ما لخصّنا . و مام افاداتهم لا يفيدُ إلّا رُجحاناً و لا يوجبُ وجوباً ، علىٰ ما هو الظاهرُ من الدّعوىٰ ، إلّا أن يُحمَلَ على الاستحسان و زيادة الاطمينان .

و أمّا كيفيّةُ معرفة النّبيّ و صدق المدّعىٰ، فعلىٰ ما آثرتهُ، هو الّذي حرّرتهُ و هديتُ إليه في رسالتي **دليل الهدىٰ**. و أمّا علىٰ ما حسبه أهلُ الكلام ، ممّا كتب في كتب الكلام ، فليس شيء منها بتمام، و في كلّ كلمةٌ و كلامٌ ؛ و ما أتوا به من الكلام إيراداً و ردّاً لا يُناسِبُ المقام . و أمّا علىٰ رأي الحكماء ، فيعرف بـ«المُعجزة» ، لا علىٰ ما هو المستفادُ من كلام أهل الكلام.

و صاحبُ الإشارات أشار إلىٰ وجه مُوَجّه ، فقال : «لمّا لم يكن الإنسان بحيثُ يستقلُّ وحدَه بأمر نفسه إلّا بمشاركة آخَر من بنى جنسه ، و بمُفارضةٍ و معاوضةٍ تجريان بينَهُما ، يفرغُ كلُّ واحد منهما لصاحبه عن مهمّ ، لو تولّاه بنفسه لازدحمَ على الواحد كثيرٌ ، أوكان ممّا يتعسّرُ إن أمكن ؛ وجب أن يكونَ بينَ النّاس معاملةٌ وعدلٌ يحفظه شرعٌ ، يفرضه شارعٌ متميّزٌ باستحقاق الطاعة ؛ لاختصاصه بـ«آياتٍ» تدلُّ علىٰ أنّها من عند ربّه؛ و وجب أن يكون للمُحسِن و المُسيء جزاءٌ عند القدير الخبير ؛ فوجب معرفةُ المُجازى و الشارع ، و ع المعرفة سببٌ حافظٌ للمعرفة.

ففرضت عليهم العبادة المذَكِّرةُ للمعبود، و كُرِّرَت عليهم ليُستحفظ التذكيرُ بالتكرير، حتى استمرّت الدّعوةُ إلى العدل المقيم لحياة النوع، ثمّ زيد لمستعمليها، بعد النّفع العظيم في الدّنيا، الأجر الجزيل في الآخرة. ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها المنفعةُ الّتي خُصُّوا بها، فيما هم مُولّون وجوهَهُم شطرَهُ. فانظُر إلى الحكمة، ثمّ إلى الرّحمة و النّعمة، تلحظ جُناباً بتبهرُك عجائبُه، ثمّ أقِم و ستقِم».[۱]

<اعتراضاتُ فخرالدين الرازيّ>

و اعترض عليه الإمام العلّامة فقال: «إن عُنِيتُم بالوجوب، في قولكم: «لمّا احتاج الناسُ إلى الشارع، وجب وجوده»، الوجوبَ الذاتيّ، فهو مُحالٌ؛ و إن عُنِيتم به أنّه وجب على الله تعالىٰ، كما يقول المعتزلة، فهو ليس بمذهبكم؛ و إن عُنِيتم به أنّ ذلك سببٌ للنظام الّذي هو خيرٌ مّا، و اللهُ تعالىٰ مبدأ لكلّ خير، فإذن وجب وجودُ ذلك عنه، فهو أيضاً باطلٌ، لأنّ الأصلحَ ليس بواجبٍ أن يُوجَدَ، و إلّا لكان النّاسُ كلّهُم مجبولين على الخير، فإنّ ذلك أصلحُ.

و أيضاً، قولكُم: «إنّ المعجزات دالّةٌ علىٰ أنّ الشارع من قِبل الله»، غيرُ لائق بكم، لأنّ سبَبَ المعجزات عندكم أمرٌ نفسانيّ يحصل للأنبياء و لأضدادهم من السّحرة ـ كما يجيء في النّمط العاشر ـ و يمتازُ النبيُّ عن ضدّه بدعوته إلى الخير دون الشرّ، و التّمييزُ بين الخير و الشرّ عقليٌّ؛ فإذن، لا دلالةَ للمعجزات علىٰ كون أصحابها أنبياء.

و أيضاً، القولُ، بأنّ المعجزة دالّة علىٰ صدق صاحبها، مبنيٌّ على القول بالفاعل المُختار العالم بالجزئيّات الزمانيّة، و أنتم لا تقولون به.

و أيضاً، القولُ بالعقاب على المعاصي لا يستقيمُ علىٰ أُصولكم؛ فإنّ عقابَ العاصي عندكم، هو ميلُ نفسهِ المشتاقةِ إلى الدّنيا مع فواتها عنها، و يلزمكم أنّ نسيانَ العاصي لمعصيته يقتضى سقوط عقابه».

۱. ابن سينا، شرح الإشارات، ج ۳، ص ۳۷۱.

<أجوبةُ نصيرالدّين الطوسيّ>

و أجاب عنها الشّارحُ المحققُ: «و الجوابُ علىٰ أُصولهم : أمّا عَن الأوّلِ، فبأن نقول : استنادُ الأفعال الطبيعيّة إلىٰ غاياتها الواجبة ، مع القول بالعناية الإلٰهيّة علی الوجه المذكور ،كافٍ في إثبات إنيّة تلك الأفعال ، و لذلك يُعلّلون الأفعال بغاياتها ، كتعريض بعض الأسنان ، مثلاً ، لصلاحية المضغ الّتي هى غايتُها . فلولاكون تلك الغاية مقتضيةً لوجود الفعل لما صحّ التعليلُ بها . و أمّا قوله : «الأصلحُ ليس بواجب» ، فنقولُ عليه : «الأصلحُ بالقياس إلى الكلّ غيرُ الأصلح بالقياس إلى البعض ، و الأوّل واجبٌ دون الثانيّ . و ليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل ،كما مرّ.

و أما عَن الثاني ، فبأن نقول : الأمورُ الغريبةُ، الّتي منها المعجزاتُ، قوليّةٌ و فعليّةٌ ،كما مرّ ، والمعجزاتُ الخاصّةُ بالأنبياء ليست بالفعليّة المحضة . فإذن اقترانُ الفعليّة بالقوليّة خاصٌّ بهم ، و هو دالّ علىٰ صدقهم .

و أمّا عَن الثّالثِ ، فبأن نقول ـ مضافاً إلىٰ ما مرّ من القول في العلم و القدرة ـ إنّ مشاهدةَ المعجزات الّتي هى آثار لنفوس الأنبياء دالّةٌ علىٰ كمال تلك النّفوس ، فهي مقتضيةٌ لتصديق أقوالهم.

و أمّا عَن الرّابع ، فبأن نقول : ارتكابُ المعاصي يقتضى وجودَ ملكة راسخة في النّفس ، هى المقتضية لتعذيبها ، و نيسانُ الفعل لا يكون مُزيلاً لتلك الملكة ، فلا تكون مقتضيةً لسقوط العقاب».[1]

<وجوهٌ من الأجوبة للمصنّف>

و أقولُ: وجوهُ المناقشة في وجوه السّؤال و الجواب ،كليهما ، لا تخفىٰ علىٰ أرباب الألباب . والّذي أرىٰ في هذا الباب وجوهٌ من الجواب أُشيرُ إلىٰ شيء منها إشارةً مّا ، فأقولُ:

۱. الطوسى، شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۷۴.

[الوَجهُ] الأوّلُ: أنّ المعجزة مقدّمةٌ من مُقدّماتِ دليل النّبوّة، و ذلك أنّه إذا أتىٰ مدّعى النّبوّة بها لإطاعةِ النّاسُ. فمقصودهُ الإطاعةُ، و قد تحصل الإطاعةُ بغير المعجزة، كالحجّة و البرهان، أو السّيف و السّنان، أو الموعظة و الإحسان.

فبعدَ هذا ننظُرُ: إن كان الغرضُ من الإطاعة النّظرَ في حال المُطيعين بنظام حالهم و انتظام أمرهم في مآلهم ـ لا ما يَخصّهُ من طلب مال أو حسن حال أو اتّصال بمرغوب محبوب يُنال بحال، و أنّه يحكم بوحي، و له علاماتٌ يعرفها من يعرفها، و أنّ من عرف شرعه لم يجد فيه ما يخالف عقله إذا سلم عن الانحراف و لطغيان، و ما يخالف الدّليل و البرهان، و ما يُخِلُّ بالنّفس و العرض و المال بغير نظام و اعتدال، و كان مُقرّراً للعقائد الصّحيحة الّتي دلّت عليها الدّلائل الصريحة، كوحدة الصّانع و تنزّهه عن القاذورات و تبرّيه عن الصّفات اللّائقة بالمخلوقات و لمصنوعات بإفادة قواعد مفيدة لانتظام حال الأنام، و دعوتهم إلىٰ دار السلام، و يل المُجازاة و المكافاة ـ كان نَبيّاً حقّاً صادقاً. ثمّ ليُعلَم أنّ الّذي يُوحىٰ قد يكونُ بنفسه معجزةً، و هذا أبقىٰ، و بالنبيّ العامّ الدّعوة أليقُ و أحرىٰ.

و الوَجهُ الثّاني، من الوجوه الّتي أرىٰ، أنّ المعجزةَ علىٰ رأيهم منشاؤها القوّة العمليّة من قوّتي النّفس المُجرّدة الإنسيّة، و هما العلميّة و العمليّة.

و إن اختلجَ في وهمٍ: أنّ الغرائبَ قد تظهرُ من نفوس خبيثة، و هذا أمارة لقوّة قُواها العمليّة، فعلىٰ ما قرّرتُم تكون تلك النّفوسُ قابلةٌ للنبوّة، و هذا كما يُرىٰ.

فليعلم: أنّ كلّ غريب ليس بمُعجِز، و تلك الأمورُ الغريبةُ لا تظهرُ و لا تصدرُ عن قوىٰ تلك النّفوس الخبيثة وحدَها، ولا يتأتىٰ صدورُها عن نفوسها و قواها إلّا بتقوية و إمداد و إعانة من حالات بدنيّة و علميّات دنيّة و حيل صِناعيّة جسميّة ظاهرة أو خفيّة من غير استعانة و إعانة من أمور إلٰهيّة.

و المُعجِزَةُ تظهرُ من قوّة القوّة العمليّة وحدَها أو بإعانةٍ من أُمور قدسيّة إلهيّة من غير إمداد و تقوية بشيء ممّا مضىٰ من الحالات البدنيّة و العمليّات الجسميّة السّلفيّة

و المُمِدّات الدّنيّة البدنيّة ؛ ولو كانت كانت أمورٌ قدسيّة خفيّة لا تظهرُ، و قد لا تظهرُ علىٰ مُظهِرها . يظهرُ هذا بما حقّقتهُ من حقيقة السّحر و الكرامة و المُعجِزة و كيفيّة ظهور أمور غريبة من النّفوس البشريّة الشّريرة و الخيّرة .

و لعلّك عاينتَ أنّ مَن عاين عاين بماذا ، أو أن المُشعَبِد بأيّ حيلة يُشَعبِدُ ، أيقِن بما حقّقتهُ ، و دع أقوالَ المتفلسفة و كلام أصحاب الكلام ، فإنّه ملامٌ.

و هاتان القوّتان متعاضدتان ، يختلّ كلٌّ باختلال آخر ، و يصحُّ و يسلمُ بصحّته و سلامته ؛ و ظهورُ المعجزة يدلُّ علىٰ قوّة القوّة العمليّة المستلزمة لقوّة القوّة النّظريّة و صحّتها و سلامتها ، و كمالُ القوّة أمارةُ النّبوّة . و ما قدّمنا في سائر رسائلنا يكشفُ عن وجه هذا بوجهٍ مّا.

الوَجهُ الثّالِثُ، من الوجوه الّتي أرىٰ ، أنّ الناطقة الإنسيّة إذا كانت دنيّةً بدنيّةً لا تقوىٰ علىٰ عمل و فعل فيمادونَ بدنها إلّا بآلة بدنيّة . فإذا ظهرت المعجزةُ بدونها ظهر أنّها غيرُ منغمسة في العلائق و لا تمنُعها عن فعلها العوائقُ، فأوشكَ بلا شكّ أن تكونَ قابلةً لفيوض إلٰهيّة مُستعدّة لأُمور بديهيّة و قواعد مفيدة لرئاسة إنسيّة .

الوَجهُ الرّابعُ، من الوجوه الّتي أرىٰ ـ و أرىٰ أنّه أولىٰ و أحوىٰ ـ أنّ النّاطقة الإنسيّة مرآةٌ سَجَنجَليّةٌ ، قابلةٌ لأنوار بهيّة قدسيّة إلهيّة ؛ و العلائق البدنيّة حُجُبٌ جِلبابيّة كاسفة تنكسفُ بها . فإذا ارتفعت انكشفت ، فأشرقت عليها الشّوارقُ القدسيّة الإلٰهيّة ، فمنها أثّرت فأعجزت.

فالمُعجِزةُ كشّافة عن الكشف والانكشاف المُستتبع للنبوّة بلا انحراف و انصراف ، و لا ينكشفُ ما استكشفنا عنه إلّا لمن استكشف عن العين حُجُبَ الرَّين ، ولا يكشف عنه المقالُ غيرَ الخيال .

و من زاحمه الوهمُ و الخيالُ فلينظر نظرةً إلى المرآة المُحرِقة بالنّور المُفلِق . ثمّ الخالى عن صحّة النّظر و جَودتهِ، لا يبعدُ أن يتراءىٰ له في كلّ وجهٍ من تلك الوجوه خالٌ ، و من أجال بصرهُ أفاد نظرهُ صحّة كلّ و سلامته عن كلّ خال مُخِلّ بوجه.

إذا لم تكن للمرء عينٌ صحيحةٌ فلا غروَ أن يرتابَ و الصّبحُ مُسفِرٌ

و من أراد الإتمام بإزالة الأوهام ، فعليه بالنظر في مناظر أركان **رياض الرضوان** الّتي سوّيتُها ، فإنّ فيها إشباعَ البيان ، و في **الحكمة المنصوريّة** اللّامعة باللّوامع النّوريّة ، ما يُفيدُ شهودَ الأعيان بالعيان .

ثمّ أقولُ: يُمكِنُ أن يُجاب عن كلام الإمام بوجوه أُخَر سنحت لي الآن ، نُشيرُ إليها بإجمال من البيان ، فأحَرّرُهُ بلسان أهل العرفان و أقولُ:

مِنها : أنّ مدّعِيَ النّبوّة إن لم يكن له كمالُ العرفان ، لم يُسمَع دعواهُ ، فإنّه لم يكن له هذا الشأنُ ؛ و إن كان له مقامُ الرّضا و التّسليم ـ علىٰ ما ستعلمه ـ فيما أتىٰ به من التّعليم و التّفهيم ، و حينئذ لم يكن له فيما يظهر عنه غرضٌ و عزمٌ ، و لانيّةٌ في الإظهار و قصدٌ و جزمٌ ، و لا التفاتٌ إلىٰ نفسه و فعله و لا إلىٰ غير ذلك ممّا يكونُ منشأً لظهور أمره ، فكلُّ ما ظهر منه فهو ظاهرٌ من الله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال : ۱۷) .

و مِنها : أنّ العارفَ لا يريدُ غيرَ الحقّ ، فمرادهُ مرادهُ ، فدعوتُه بإرادتِه ، و معجزتُه بعنايته .

و مِنها : أنّه إذا اشتغل بنظم الأمور و انتظام مصالح الجُمهور ، كان شاغلاً من الحقّ إلى الخلق ، فلم يكن عارفاً ، فدعوتُه و نبوّتُه ليس منه باختيار ، و إنّما هو بأمر من الحقّ و اختيار شبيه بإجبار . إنّه : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم : ۳ و ۴) .

و أمّا كيفيّةُ معرفةِ عرفانهِ، فبأمارات و علامات ، منها خَلقيّة و منها خُلقيّة ، و إنّي أوضحتهُما في رسالتين من **الحكمة المنصوريّة** اللّامعة باللوامع النوريّة ، إحداهما في الفراسة و مدلولاتها ، و ثانيتهما في الأخلاق و الملكات النّفسانيّة و لوازمها و ملزوماتها .

المقالة الثالثة

إنّ للرّياضة والسّلوك مقدّماتٍ وأُصولاً ومتمّماتٍ ومكمّلاتٍ

نشير إلىٰ كلّ في مطلب ، و إلى الكلّ في مطلب

المطلبُ الأوّلُ

في المُقدّماتِ

المقدّماتُ : عزيمةٌ جازمةٌ غيرُ مستقيمة و لا ناقصةٍ ، لئلا يتشوّش الحالُ و لا يتفرّقَ في التّوجّه إلىٰ ما يرجو أن يُنالَ. و الصّدقُ في المواطن كلّها في الأعمال و الأقوال ليصيرَ ملكةً راسخةً، و ملكةُ الكذبِ لو كانت ثابتةً فإنّها تُفسِدُ المنامات و الإلهامات . و توبةٌ عمّا يشغل السّرَّ عن الطلب و يشغلهُ بما يجبُ عنه الهربُ، و إنابةٌ إلى الله تعالىٰ لئلا يُقبِلَ إلىٰ غير الله. و الإخلاصُ ، و هو تخليصُ العمل لِله ، فلا يُشرِكُ به أحَداً ولو طرفةَ عين أبداً، و تشريكُ الغير أن يصرف نحوه الهمّة و يجعلهُ للتوجّه بوجهِه و جهتِه . قال ﷺ : «الشركُ في أمّتي أخفىٰ من دبيبِ النّملة السّوداء في الليلة الظلماء على الصّخرة الصمّاء».

المطلب الثاني

في الأصول

و هي إمّا وجوديّةٌ أو عدميّةٌ ، وكلٌّ منهما إمّا ظاهريّةٌ أو باطنيّةٌ .

أمّا العدميّاتُ ، فيشملُها الزّهدُ الحقيقيّ، و هو التنزّهُ عمّا يشغل السّرَّ عن الحقّ .

و ظاهرٌ أنّ هذا في الظاهر تركُ مالا يعنيه و لا يُغنيه ، و في الباطن تجويدُ السّرّ عن الخواطر الّتي تجرُّهُ إلىٰ دار الغرور و تحجبهُ عن أنوار دار السّرور.

و من الصّوفية ، من زعم : «أنّه مبنيٌّ علىٰ أساس المعاملة مع الله تعالىٰ. و ذلك

قلّة الطعام و قلّة المنام و قلّة الكلام». و عندي : أنّ الاعتدال في الكلّ ، كميّة و كيفيّةً ، هو العدل و الاعتدال . و القلّة كثيراً مّا، تكون أكثرَ ضرراً من الكثرة .

و نهايةُ الزّهد : التّقوىٰ . و له مقاماتٌ : أوّلها : تركُ ما يعنيه ظاهراً و باطناً ، و لزمه الصّبرُ؛ ثمّ الانسلاخُ عن الأفعال كلّها ، و ذلك بإسناد الكلّ إلىٰ فاعل الكلّ ، و لزمهُ التوكّلُ ؛ ثمّ الامتناعُ عن العزمات و الإرادات ، جازماً بأنّه لا يكونُ كائنٌ إلّا ما كان مُقدّراً مقضيّاً ، و يلزمهُ الرّضا؛ ثمّ الجزمُ بأنّ علمه و قدرته يُحيطان بالكلّ ، و لّ ما يظهرُ إنّما يظهرُ بقدرته و بحسب علمهِ الّذي يعلمُ به أنّه خيرٌ، و لا رادَّ لقضائه ، و يلزمه التسليمُ . و سيأتي لهذا زيادةُ بيان بوجوه أُخَر .

أمّا الوُجُوديّاتُ ، فأُمورٌ تشمَلُها في الظاهر العبادةُ، و في الباطن تلطيفُ السّرّ لقبول الفيض:

و أمّا العبادةُ ، فتطويعُ النّفس الأمّارة للنفْس المُطمئنة بأوضاع و هياكل شرعيّة لتنخرطَ قواها في التوجّه إلىٰ جناب الحقّ ، و لا تُنازعَ ، و لئلّا تزاحِمَها في التّوجّه إلى الحقّ ، و لا تُنازعَ سيرَ السّائر إلى القدس ، بل ربما تُعِدُّ و تُعينُ و تُمِدُّ .

و أمّا تَلطِيفُ السّرّ ، فهو رفعُ الغشاوات الطبيعيّة عن وجه القلب ليقبلَ إشراقاتِ الأنوار القدسيّة ؛ و حصولُها بالألحان الموسيقيّة بالأشعار المُناسِبَة للأُمور القدسيّة و لمعاني المُوجِبَة لإذعان الوهم ، و صُحبة الأزكياء و استماع كلامهم و أحاديثهم في الطّريقة و الأخلاق ، خصوصاً ما قرن بالنّغمة الرّخيمة و الصّوت الحسَن و العبارة البليغة و قراءة الوحي الإلٰهيّ .

و أوّلُ ما يبدو لأهل البدايات في رياضاتهم ، خُلساتُ بروقٍ سريعة الانطواء تلمعُ من الأُفق النوريّ فتخمدُ سريعاً . ثمّ تتواردُ و تتابعُ منها أنوارٌ لذيذةٌ ، و تنفعلُ منها الأعضاءُ،خاصّةً الدّماغ، انفعالاتٍ عجيبةً لذيذةً ، و تزيدُ في المحبّة و العشق ، و يلزمُها ذلٌّ وانكسارٌ؛ و منها أنوارٌ هائلةٌ في هيبة وسطوة ينفعلُ منها البدنُ بالخوف والانزعاج و يتبعُها التّعزُّزُ و التّرفُّعُ ، و يُفِيدُ إذعانَ الخلق ،كما أنّ الأوّل يُفيدُ مَحبّتَهُم إيّاهُم.

ثمّ تثبتُ و تنقلبُ سكينةً . ثمّ يتنوّرُ بنور الحقّ ، فيراه في كلّ شيء ، ثمّ يغيبُ عن نفسه ، فلا يرىٰ إلّا الحقّ و نوره، و إن لحظ نفسه فبالنّور للنّور إلى النّور ، و أنّه هو المطّلع المحيط بسرائر الأُمور.

فهذا إجمالٌ يُريك جَمال الحال و يكشفُ قِناعَ الإجمال ، و في المطلب الّذي يتلوه تفصيلُ الأحوال فيه إجمالاً ، و يتأتىٰ بالتكرار ، لما فيه من التّذكار و إفادة فوائدٍ أخرىٰ شتّىٰ ، و التّعبير بعبارات أُخرىٰ و لا يتوهّم فيها التغييرات ، فإنّ في التّعبيرات إشاراتٍ و نكتاً.

المطلب الثالث

في

المقامات

إنّ العارفينَ العارفينَ بالمقامات للنظم عرّفوها بمقاماتٍ ، فإنّهُم اعتبروا في مبدأ حركة السّالك : الإيمانَ، و الثباتَ، و النيّةَ، و الصّدقَ، و الإنابةَ، و الإخلاصَ :

فالإيمانُ هو الاطمينانُ بوجود كامل يتوجّه إليه و يتّكل عليه . و الثّباتُ: ثباتُ هذا الإيمان و الاطمنيان ، بوجه لا يتزلزل ، و خيالُ التردّد فيه لا يتخلخل . و النيّةُ: هو القصدُ إلىٰ هذا المقصد الأقصى . و المرادُ من الصّدق : هو الصّدقُ في ما يتأتّىٰ من الأقوال و النيّات و العزمات و العقائد و الأفعال . و حسنُ الإنابة : بالرّجوع إلى الحقّ ، و يتحقّق بالتوجّه باطناً دائماً إلى الحقّ ، و ظاهراً قولاً بذكره و فعلاً بالمواظبة علىٰ طاعته . و الإخلاصُ: تلخيصُ الأقوال و الأعمال و النيّات و العزمات عن شوب الغير.

<مزيلات موانع السلوك>

و قرّرُوا أنّ إزالة الموانع : تتأتّىٰ بالتّوبة ، و الزّهد، و الفقر، و الرّياضة، و المحاسبة ، و التقوىٰ .

(١) فالتّوبَةُ: هي الرّجوعُ عن الإثم ، و هو هٰهنا كلّ ما يمنعهُ عن التّوجه التامّ إلىٰ

وجهه الّذي هو الحقّ ، من النيّات و الأحوال و الأقوال و الخواطر و الأعمال . و كلّ من هذه إثمٌ للسالك و إن لم يكن لغيره .

(۲) و لقد عرّفناك الزّهدَ، إن عرفتهُ فاعرِفهُ.

(۳) و الفقيرُ عرفاً: هو الّذي ليس له مالٌ، ولو كان لم يكن كافياً له وافياً بحوائجه في الحال. و الفقرُ الّذي عُدّ من المقامات : هو عدمُ الرّغبة إلى المال و المنال و عدمُ السّعي في تحصيل ما لم يكن له إليه حاجةٌ . ولو حصل بغير سعي و توجُّه يمنعهُ عن الحقّ ، لم يُبال بحفظهِ و ضبطهِ، لا لغفلةٍ و جهالةٍ أو إتلافٍ و إسرافٍ و بذرٍ و حماقةٍ أو عجزٍ، أو صرفٍ و بذلٍ في مشتهياتٍ دنيّة بدنيّة أو خوفِ عقاب أو طمع ثواب ؛ بل يَدَعُهُ ، لعدم التفاتهِ إلىٰ ما يشغلهُ عن الحقّ . و لا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّه بهذا شعبةٌ من الزّهد ، إلّا أنّهُم خصّوه بالذّكر ، تذكاراً و تأكيداً أو ردعاً للسّالك عن بعض المسالك المعتادة.

و هٰهُنا شُبهةٌ مَشهورةٌ ، و هي أنّه يرويٰ عن النبيّ ﷺ حديثان ، أحدُهُما ، أنّ : «الفقرُ فَخري» ، و ثانيهما أنّ : «الفقرُ كادَ أن يكونَ كفراً» . و المفسّرون المُحدّثون ، للتوفيق بينهما قالوا : «الفقرُ مشتركٌ بين الحاجة و العجز . فما هو فخرهُ حاجتهُ إلى الله تعالىٰ، و ما كاد أن يكونَ كفراً، هو العجزُ» . و لا يخفىٰ ما في هذا التّوفيق من التّخالف . و من تفطّن بما أشرنا إليه لم يلتبس عليه.

(۴) و الرّياضَةُ ، في اللغة ، حالةٌ في الحيوان باحداثِ ملكةٍ فيه يُطيعُ بها صاحبَهُ و تمنعهُ عن حركاته غير المرضيّة له . و المرادُ بها ، هٰهنا ، حدوثُ ملكة في النّفس الحيوانيّة ، بها تعتادُ لأن تنقادَ للعاقلة الإنسانيّة ، فلا تتحرّك بدواعي القوّة الغضبيّة و الشّهوانيّة فيما تدعُوان إليه، ممّا يُضِرُّ أو لا يُفيدُ الناطقة الإنسانيّة في الكمال و الإستكمال.

(۵) و أرادوا بالمحاسبة الموازنةَ بينَ المعاصي و الطّاعات و السّعي في ازدياد الثّاني و زيادته على الأوّل دائماً.

(۶) و التّقوىٰ : هو الاحترازُ و الاجتنابُ عمّا يُزاحِمُ و يُمانِعُ الاستكمال و تكميل الكمال.

<أحوال لطلب الكمال في السلوك>

ثمّ التزموا في السّلوك لطلب الكمال أحوالاً ، هي : الخلوةُ و التفكّرُ و الخوفُ ، و الحزنُ ، و الرّجاءُ ، و الصّبرُ ، و الشّكرُ.

(١) فالخلوةُ : هى السّكونُ و تسكينُ النّفس في مسكن خالٍ عمّا يشغلهُ عن مقصده بحال.

(٢) و التّفكّر : هو النّظرُ و التّأمّل في كلّ ما يرىٰ في الآفاق و الأنفس ، ليتفطّنَ علىٰ كمال صانعه.

(٣) و أرادوا بالخوف ، الخوفَ عمّا يعترى من أسباب القصور و التّقصير في التّكميل.

(۴) و أرادوا بالحزن ، الحزنَ علىٰ ما اعترىٰ قبل هذا من هذه ، و هما نافعان في الاستكمال ،كما لا يخفىٰ علىٰ أرباب الكمال.

(۵) و أرادوا بالرّجاء ، رجاء حصول ما يطلبه و ترك اليأس عنه . و لقد أُشير بالفارسيّة إلى الخوف و الرجاء ، حيث قال :

غافل مشو كه مركب مردان مرد را — در سنگلاخ باديه پيها بريده‌اند

نوميد هم مباش كه مردان باده نوش — ناگه به يك خروش به منزل رسيده‌اند

(۶) و أريد بالصّبر ، التّحمُّلُ و المصابرةُ علىٰ كلِّ ما يرد من أحكام القدر و القضاء ، من غير تألّم و انزعاج عمّا قدر الله و قضىٰ .

يُحكىٰ : أنّ جابر بن عبد الله الأنصاريّ ابتلي في كبر سنّه بالعجز و الضّعف، و الإمام محمّد بن عليّ الباقر ـ علىٰ آبائه الكرام و عليه الصّلاة و السلام ـ ذهب إليه للعيادة و سأله عن حاله ، فقال : «حالي : أنّ الشّيبَ أحبُّ إليَّ من الشّباب ، و المرضَ من الصّحّة ، و الموتَ من الحياة» . فقال الباقرؑ : «أنا راضٍ بكلّ ما قدّر

اللهُ لي و أحبّه ، إن قدّر الشّيبَ فالشّيبُ ، و إن قدّر الشّبابَ فالشبابُ، و إن قدّر المرضَ فالمرضُ. و إن قدّر الحياةَ فالحياةُ» .

فلمّا سمع جابرٌ كلامه قبّله . فقال : «صدق رسولُ اللهِ ﷺ إنّك ترىٰ من بعدي من اسمُه اسمي ، يَبقَرُ العلمَ كما يبقرُ الثّورُ الأرضَ». و لهذا سُمّي باقِراً ، فإنّه باقرٌ يَبقُرُ علومَ الأوّلين و الآخرين.

(۷) و الشّكرُ في اللغة : ثناءُ المُنعِم بازاء النّعمة . قالوا : الشّكرُ يتحقّق بمعرفةِ المُنعِم و إنعاماتهِ، و السّرورِ لوصولها إلىٰ من أنعم عليه ، و الجهدِ و الاجتهادِ في تحصيل مرضاته ، و ثنائهِ في الظاهر ، و تعظيمهِ بالوجه اللائق ، مع الاعتراف بالعجز عن المكافاة ، و بأنّ شكره لا يكافئ نِعَمَ الله تعالىٰ.

<أحوالٌ مقارنةٌ للسّلوك>

ثمّ قرّروا أحوالاً مقارنةً للسُّلوك ، و هي : الإرادة ، و الشّوق ، و المحبّة ، و المعرفة ، و اليقين ، و السّكونُ.

(۱) فالإرادةُ ظاهرةٌ ، و تكون مع الشّعور بالمراد و كماله و غيبته، ليحصل الشّوقُ و المَحبّة . فإن تراخىٰ حصولُ الشوق ... .

(۳) و المَحبّةُ: هي الميلُ إلىٰ ما في نيله لذّةٌ أو كمالٌ ، و العشقُ مَحبّةٌ مفرطةٌ ، و التحقيقُ: أنّه لا يخلو عنه حقيقةٌ ، و هو السّاري في جميع الذّراري . و هو إمّا فطريّ جبليّ طبيعيّ ، أو كسبيّ إراديّ .

الأوّل أوّلاً ، في الأوّل، و منه جرىٰ و سرىٰ إلىٰ آخر الآخر ، و لا يخلو شيء من الموجودات عنه ، كلّ بوجهٍ ، فصّل و فصّلت في مواطنَ لائقة به.

از بند عشق هيچ دلى را گشاد نيست — شادان مباد هركه به اين مژده شاد نيست

أمّا الثاني ، فأعلاه في النّوع الإنسانيّ و منشأه . أمورٌ : منها اللذّةُ، و هي أمّا جسمانيّة أو روحانيّة، و همية أو حقيقيّة، و منها الرّحمةُ و الشّفقةُ، و هي إمّا مجازيّة أو حقيقيّة، و منها المُشاكلة ذاتاً و صفةً ، و هي إمّا عامّة أو خاصّة . و محبّةٌ

المستكمل لكاملٍ يُكمِلُهُ، إمّا طبيعيّة أو إراديّة أو مركّبة بحسبِ حُبّه للكمال طبعاً أو إرادةً، حقيقةً أو تكلُّفاً لغرض لا يُعَدُّ كمالاً حقيقةً.

و من يَعرِف عَرَفَ أنّ الرجاء و الخوف و الخشية و الشّوق و الأُنس و الانبساط و التوكّل و الرّضا و التّسليم، كلُّها من لوازم المَحبّة. فإنّها بتصوّر رحمةِ المحبوب تفيدُ الرجاء، و بملاحظةِ هيبتهِ الخشيةَ، و عند عدم الوصول الشّوقَ، و مع الوصول الأُنسَ، و بزيادةِ الأُنس الانبساطَ، و مع الثقةِ بالعناية التوكّلَ، و باستحسانِ كلِّ ما يظهرُ من المحبوب الرّضا، و مع الشّعور بما فيه من العجز و القصور و كمال قدرة المحبوب التّسليمَ.

(۴) و أرادوا بالمعرفةِ هٰهُنا معرفةَ الله تعالىٰ بأعلىٰ مراتبها، و مثّلوها بمعرفةِ النار، فإنّها تُعرَفُ بوجوه و درجات. أوّلُها أن يعرفَها باستماع حالاتها و صفاتها؛ و ثانيها أن يرىٰ دُخانَها، فيستدلّ علىٰ وجودها و شيء من صفاتها؛ و ثالثُها أن يشاهدَ شيئاً نزراً من أفعالها فينتفعُ بها نفعاً مّا؛ و رابعُها أن يجدَ منافع شتّىٰ منها، فصار مُبتهجاً بنيلها. فالعارفُ بها في تلك الدرجات كلّها من أهل العلم.

(۵) و بعدَ هذه، مراتبُ أُخرُ، بها و فيها يكونُ العارفُ من أهل اليقين: أوّلُها أن يرىٰ بنور النّار سائر الأشياء، و ثانيها أن يرى النّارَ، و ثالثها أن ينفعلَ منها بوجوه، فظهر منه شيءٌ من أفعالها، و فوقَ هذه درجةٌ عليا ربما يرىٰ و يعرفُها. فهذه أربعٌ مع الأربع الأول ثمانيةٌ كأبواب الجنّة.

فالعارفُ بالله تعالى في المرتبة الأولىٰ هو العامّةُ و أهلُ التقليد، و في الثّانية أهلُ النّظر و أربابُ الاستدلال و الفكر، و في الثّالثة المؤمنونَ بالغيب و في الرّابعة هم الذينَ يعرفونهُ من وراء حجاب. و العارفونَ بالأُولىٰ من الأربع الثّانية هم أصحابُ علم اليقين، و بالثّانية عين اليقين، و بالثّالثة حقّ اليقين، و سنُشيرُ إلى الرّابعة.

(۶) و أمّا السّكونُ، فهو نوعان، أحدُهُما الّذي يكونُ لأهل النّقصان و الغافلين عن الكمال، و يُسمّىٰ غفلةً. و ثانيهما هو الّذي يَحصلُ بعدَ الاستكمال و الوصول إلى الكمال و يُسمّىٰ اطميناناً، و هو غيرُ الاطمينان بالإيمان أوّلاً، و هذا

هو الایمانُ حقیقةً.

<حالات أهل الوصول>

فلنُشِر إشارةً ممّا، إلیٰ حالاتٍ سانحةٍ لأهل الوصول، و هي: التوكّل، و الرّضا، و التّسليم، و التّوحيد، و الاتّحاد و الوحدة.

(۱) فأرادوا بالتّوكّل تفويضَ الأُمور كلّها إلى الله تعالىٰ؛ فإنّ العبد إذا علم أنّ الله تعالىٰ أعلمُ و أقدرُ و أرحبُ و أرحمُ، فوّض الأُمورَ كلّها إليه و رضي بما قدر اللهُ ـ تعالىٰ ـ و قضىٰ.

(۲) و بهذا يتأتّى الرّضا و عدمُ الاستكراه لما قضىٰ، كما اقتضاه القضاء، قال بعضُ العرفاء: «إنّ الله تعالىٰ إنّما يرضىٰ من العبد إذا رضي العبدُ منه، فلا يرضىٰ إلّا إذا رضى».

(۳) و أرادوا بالتّسليم، تسليمَ الأمور كلّها إلى الله تعالىٰ، فيسلّمُ كلّ ما نسبه إلىٰ نفسه إليه تعالى، فيقول: «إنّه لله تعالىٰ و منه، و ليس لي و لا منّي». قالوا: «إنّه فوقَ الرّضا»؛ ففي الرّضا، كلُّ ما ظهر من الله ـ تعالىٰ ـ موافقٌ لطبعه، و في التّسليم، تسليمٌ يُسَلّمُ طبعَهُ و موافقتَهُ و مخالفتَهُ كلّها إليه فلا يبقىٰ؛ له طمعٌ و ميلٌ أصلاً.

(۴) و التّوحيدُ، يُرادُ به معينان: الأوّل التّصديقُ بأنّ الله تعالىٰ واحدٌ، و هو بهذا المعنىٰ أوّلُ المعرفة، و قد مضىٰ، و هو من الإيمان أوّلاً. و ثانيهما الثقةُ بأنّ كلّ ما ظهر إنّما يظهرُ منه، و ليس لشيء دونَهُ إظهارٌ، بل ظُهورٌ. فالكلُّ منهُ و لهُ. و هذا هو التّوحيدُ فعلاً، فلا شريكَ له في الوجود و لا في الإيجاد بل في الوجود، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

(۵) فالتوحيدُ هو الجعلُ واحِداً. و الإتّحادُ: الصّيرورةُ واحداً. ففي التّوحيد شائبةُ تكلُّف ليس في الاتّحاد. فإذا رسخت الوحدةُ في ضمير السّالك، بحيث لم يلتفت إلى الغير، فقد بلغ إلى الاتحاد. و ليس المرادُ بالاتّحاد صيرورةَ العبد مع الحقّ واحِداً ـ علىٰ ما توهّمه القاصرون ـ بل المرادُ أنّه لا يرىٰ غيره، فلا يرى الكثرةَ، بل يرى الكلّ مُضمَحِلاً في نوره و حضوره. شعر:

بَينِی وَ بینَك إنّيَ یُزاحِمُني فَارفَع بِأنّیك إنّي مِنَ البَین

(٦) و الوحدةُ فوقَ الاتّحاد ، و فيه شائبة كثرة ليست فيها ، و هناك ينتهى السّيرُ و السّلوكُ و الفكرُ و الذّكرُ و الطلبُ و الطالبُ و المطلوبُ . «إذا بلغ الكلامُ إلى الله فأمسِكوا» .

فهذه مَنازلُ السّائرين و مقاماتُ العارفين ، علیٰ ما عرفنا و عرّفها العارفون . و نّا أریٰ طريقةً أخریٰ أقربَ إلى الله تعالیٰ . و لقد أشرتُ إليها في الحِكم و المَعارف المنصوريّة ، اللّامعة باللوامع النّوريّة.

تبصرةٌ

حكموا عن آخِرهِم بأنّ العرفانَ لا يَحصلُ إلّا بعدَ سلوك هذه المَسالك و النّزول في هذه المنازل . و عندي أنّ هذا الحُكمَ بكليّته لا يُجدِي ، بل الّذي أریٰ أنّ كلّها قد يَكونُ منشئاً لِلعِرفان ، و ربما يكونُ العرفانُ منشأها ، و قد يتكافئان ، و قد يخلو العرفانُ منها و هي منه ، و الكلُّ موكولٌ إلیٰ إرادةِ الله ـ تعالیٰ ـ و ما قدّر و قضیٰ ، فأيقِن بهذا و لا تتّبع الهویٰ.

إشاراتٌ إلیٰ مخافات هذه المنازل

إنّ الزهدَ و العبادةَ من غير تيَقُّنٍ بالمعرفة ،كثيراً مّا يُضِلُّ كثيراً./ فيزيدُ الزّاهدُ زيادةً علیٰ ما تركه في الدّنيا أو علیٰ ما يدعه أجراً ، و العابدُ قد يُريدُ الأجرَ و الجزاء و جلبَ القلوب و التّرائى و الرّياء لمصالح يحسبها أنّها تنفعهُ في الدّنيا.

و أمّا الخلوةُ، ففيها مخاوفُ و مهالك كثيرة شتّیٰ . و ذلك أنّ من المتشبّهين بالمتصوّفين مَن يجتنبُ من الاستيناس بالنّاس ، فينزوى و يتمكّنُ في حجرة هي حجرة مُظلِمَة ، و يقنعُ بالقليل من القوت غير الغاذى و لا المقوّي للبدن و الرّوح و القُویٰ ، و يُحرّك رأسَهُ في اضطرابات بحركات شتّیٰ ، حتى تسقط قواه ، و يُظلِمُ و يُشوّش رؤياه ، فيُخيّل مُخيّلته البتراء شبهَ خيالات تخيّلها و هواها ، من مُموّهات مُخيّلات سمعها فعناها. فحسب أنّه وجد شيئاً بالوجدان و توهّم أنّه العرفانُ . إنّه

ينصرفُ عن الشّكر ، فلا يصرفُ ما أعطاه الله ـ تعالىٰ ـ في ما خُلِقَ له ، بل يصرفهُ عمّا خُلِقَ له ، ينصرفُ عن الشّرعة السّويّة و ينحرفُ عن السُّنن النّبويّة ، يَضِلُّ فَيُضِلُّ ، و يُضِرُّ في النشأتين و يُخِلُّ . و مع هذا ، للرّياء يَحِنُّ في أدوار يتشوّش إرادة أوراد.

و لقد أحسنَ من قال : «ما هذه الصّيحة و النداء ، و ما هذه الشهقة الشّنعاء ؟ هل تُنادي باعِداً أو تُوقِظُ راقداً؟ تعالى اللهُ ، لا تأخذهُ السّنةُ و لا تغلطه الألسنةُ ، ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه : ٧) و ما في السماوات العُلىٰ و تحتَ الثّرىٰ ، يسمعُ و يرىٰ دبيبَ النّملة السوداء ، في الليلة الظلماء ، على الصّخرة الصّمّاء».

قال جارُ الله : «إنّه يَرقصُ كالدُّبّ في الجَبل و الحِمار في الاصطَبل و يُسمّيه وَجداً».

و ممّا يُريك صدقَ هذا : أنّ بعضَ الدّواء ، من المشبّهات المُفسِدات للقُوىٰ إذا تناولهُ من في دماغه ضعفٌ ما ، شاهد و رأىٰ كلّ ما ألقي في خيالهِ من الأهواس و الأهواء.

فيجبُ أن يكونَ صاحبُ الخلوة خالياً عن الضّعف مطلقاً ، و عن التّرائي و المرائي رأساً ، قابلاً للوجدان ، أهلاً للعرفان ، فإنّ صحيحَ البينة صادقَ النيّة يستفيدُ من الفراسة علىٰ هذه دلالةً ، و يُبشّره بشراه بما يرىٰ فيها من النّور و الضّياء و البهاء و الصّفاء بالوجدان و العرفان.

ثمّ إنّ العابدَ في عبادته قد يريد الزّيادة في العبادة لعلّة من العلل ، فيعتريه الخللُ و الزّللُ . فيحسبُ أنّ كمال العبادة بزيادة رعاية ما فيها من الحركات و السّكنات ، كما في الصّلاة ، من القيام و القعود و الرّكوع و السّجود ، فيتّبع و يتقلّد المجتهدين في الفروع ، المختلفينَ باختلاف أعراضهم و أغراضهم و أهوائهم و أهواسهم ، من غير زيادة دراية ، فيصرف همّته في الصّلاة إلىٰ مراعاة كيفيّات هذه الحركات و السّكنات ، فيصرفُ ـ لقصور همّته و قوّته ـ من مقصوده و مقصده ، بل كثيراً ما لا يشعرُ بهذا ، و يحسبُ أنّ الغرضَ من الصّلاة ليس إلّا هذه الحركات و السّكنات ، و برعايتها ينالُ المثوبات . كمن اُمِرَ ببناء بيتٍ

فيُجوّد تسويةَ اللبنات.

ثمّ إنّ الفقرَ عُدَّ من المنازل . و قد ورد في الحديث : «الفقرُ فخري» . و لكن يُروىٰ أنّه قالﷺ : «كاد الفقرُ أن يكونَ كفراً» ، و استعاذ منه . و بينهما بحسب الظاهر تخالفٌ كما لا يخفىٰ . و لا يبعدُ أن يكونَ من وجوه التوفيق أنّ الفقرَ قد يرادُ به الاحتياجُ إلىٰ غير الله ـ تعالىٰ ـ في أمر الدّنيا ، فكاد أن يكونَ هذا كفراً .

فهذا أوجهُ وجوهٍ تتراءىٰ . و فيه ما فيه ،كما لا يخفىٰ عليه النّبيه ، فإنّ لمانعٍ أن يمنع اشتراك الفقر بينَ المعينين ، و أن الفقر بمعنى الاحتياج علىٰ قانون اللغة . و أيضاً ، الاحتياجُ إلى المطاعم و الملابس يمكنُ أن يعودَ إلى الاحتياج إلى الله تعالىٰ . و أيضاً ، الاحتياجُ إليها أمرٌ جُبِلَ عليه كلُّ حَيّ، نبيّاً كان أو غيرَه ـ فما وجهُ الاستعاذة منه و جعلِهِ قريباً من الكفر؟ اللّٰهُمّ إلّا بتكلُّفٍ أشرتُ إليه.

والّذي أحسبه أقربَ، أنّ الفقرَ هو الفقدُ، و هو إمّا فقدُ كلّ شيء ، و إمّا فقدُ ما زاد علىٰ ما يكفيه في معاشه بوجه شرعهُ الشّريعةُ و أدّىٰ إليه الطّريقةُ . فلا يبعدُ أن يكونَ الفقرُ ، في الحديث الأوّل، محمولاً على الثاني ، و في الثاني على الأوّل، فإنّه يستتبعُ اذّخارَ ما لا حاجةَ إليه و استحبابَ الدّنيا. و «حُبّ الدّنيا رأسُ كلّ خطئية». ثمّ إنّ الفقر قد يُرادُ به الدّاهيةُ ، علىٰ ما في «النهاية الجزريّة» ، و يحتمل أن يكون هو المستفاد منه . و فيه ما فيه بَعدُ .

و حاصلُ الكلام ، في المقام ، أنّ الفقرَ اصطلاحاً ما تقدّم، و لغةً هو الفقدُ . و ذلك قد يستتبعُ حاجةً و احتياجاً . ولو أُطلِقَ عليهما كان مجازاً و إن اشتهر . و الافتقارُ غيرُ الفقر . و قد يُرادُ بالفقر الاحتياجُ، و لا يذهب عليك ، إنّ الفقر في الحديث لا يُحمَلُ علىٰ اصطلاح حادث بعد الورود.

و لا يناسبُ أن يُرادَ بالفقر : الّذي يُعَدُّ من المنازل و المقامات الاحتياجُ أو الفقدُ بأحد الوجهين ، فإنّ الاحتياجَ إلى الله عامٌّ يشتملُ علىٰ جميع المنازل ، غيرُ مختصّ بمنزل ؛ و إلى غير الله ـ تعالىٰ ـ شبهُ شرك ، فلا يكونُ من مقامات

العارفين .و الفقدُ ليس باختيار السالك ، بل الّذي باختياره ، ممّا يُناسِبُ سلوكه ، إنّما هو افتقارُ ما زاد على الزّاد . و في الفقر المصطلح إشارةٌ مّا إلىٰ هذا.

تذكرةٌ

إنّ صاحبَ **الإشارات** أشار إلىٰ شيء من الرّياضات . و حاصل مقالته ، بتغيُّر و غيير عن عبارته :

إنّ الرّياضة : منعُ النّفس عن الالتفات إلىٰ ما سوى الحقّ ، و إجبارُها على التوجّه نحوه ، ليصيرَ الامتناعُ عمّا دونهُ و الاقبالُ عليه ملكةً لها .

و في هذا رياضاتٌ ثلاثةٌ، لأغراض ثلاثة . الأوّلُ، إزالةُ الموانع الخارجيّة . و الثاني، تطويعُ النّفس الأمّارة ، و هي القوى الحيوانيّة ، للنفس المطمئنّة . و هي القوى العقليّة الإنسانية ، لتنجذب القوى الخياليّة و الوهميّة ، إلى التصوّرات المناسبة للأمور القدسيّة ، فتَصرِفَها عن التوهّمات اللّائقة بالمُموّهات السّلفيّة ، و هذا هو إزالةُ الموانع الدّاخليّة . و الثالثُ، تلطيفُ السرّ، و هو تحصيلُ الاستعداد لنيل الكمال» .

و قرّر : أنّ الزّهدَ يُعينُ الأوّل. و للثّاني مُعِيناتٌ : مِنها العِبادةُ، و منها الألحانُ بالنّغمات الرّخيمة. و لعلّه لم يُرِد مطلقَ الألحان اللذيذة و إن كانت بالنّغمات الرّخيمة ، بل المُستخدمة للقُوى الحيوانيّة المُوجِبَةِ لانصرافها عن مُشتهياتها ، فإنّ لكلّ مَقام مَقالاً . و مِنها ما يكونُ لجوهر النّفس صِقالاً . و للنغمات و مالها من النّسب و المُناسبات خاصّيّاتٌ بديعةٌ عجيبةٌ، و إذا اقترنت بعبارات فصيحة مُفصِحَة عن مَعان قدسيّة رشيقة كانت أتمَّ و أولىٰ و أليقَ و أحرىٰ . و لعلّه اعتبر النّغمة الرّخيمةَ ـ و هي اللّيّنةُ ليناً خاصّاً ـ مُورِثَةً لرحمةٍ و رقّةٍ، لما تقرّر من أنّ لينَ الصّوت، سيّما بوجه خاصّ ، يُعِدُّ النّفسَ في القبول و نحوٍ من الرّحمة .كما أنّ الشدّة تُعِدُّها للامتناع .

و الثالثُ ما يُعينُ عليه الفِكرُ اللطيفُ أوّلاً و العشقُ العفيفُ ثانياً .

هذا مُحَصَّلُ ما حَصّله . و في كلٍّ مَزالُّ أقدامِ كثيرٍ من الأنام .

أمّا الأوّلُ، أوّلاً ، فلأنّ الفكر يَشغَلُ عن الحقّ بـالخلق ، اللّـٰهُمّ إلّا أن يـتكلّف و يُقال: إنّه للنظر و الاستدلال على الصّانع البديع المُبدِع ، من الصّنع البديع المُبدَع . و لا يخفىٰ أنّ في هذا شغلاً مّا عنه إلىٰ غيره . و في العقد الإيمانيّ كفايةً . و ثانياً ، فلأنّه لو كان و لابدّ فالأولىٰ تقديمه أوّلاً و تقريرُ العقد الإيمانيّ باليقين البرهانيّ . و أمّا الزّياداتُ فالزّياداتُ.

و أمّا الثاني ، فلأنّه ، مع ما فيه ممّا اشير إليه في الأوّل أوّلاً ، مظنّةٌ للانحراف و الانصراف ، اللّٰهُمّ إلّا أن يُقال : الغرضُ مشاهدةُ كمال جمال المعشوق الحقيقيّ في شمائل المحبوب المجازيّ . و لكنّ الأمّارة قلمّا تدع المطمئنّة . و لهذا قلّما يتأتّىٰ هذا في غير جمالٍ إنسانيّ ، كجميل نباتيّ أو حيوانيّ . و الاعتذار بزيادة المناسبة من الأعذار النّاشئة من منشأ أُشير إليه. نعم ، العشق ربما يزيل الغلظةَ و الفضاضةَ. فمن به هذه و لم تُزِل بغيره ، فينفعه إذا لم يجعله شنشنةً و عادةً و لا سيرةً ساريةً معتادةً .

ثمّ، إنّ الأشبهَ أنّ المرادَ بالعشق العفيف ، المحبّةُ المفرطةُ الخـاليةُ عـن مـيل الأمّارة و اللوّامة ، و هي القوى الشّهوانيّة . و العفيفُ بهذا قلّما يتأتّىٰ . و لقد سهىٰ من قال : «العشقُ العفيفُ هو الخالي عن الوصال» . و لعلّه حَسِبَ أنّ فـي العشـق شوقاً و الوصال يزيله ، و ذهب عليه : أنّ مَجال الشوق في الوصال غيرُ مُحال حيث يشتاق إلى استمرار الاتّصال و عدم الزّوال.

و من توهّم أنّ العشق إنّما يحصلُ بالكفّ عن الشّهوة مطلقاً فقد توهّم باطلاً ، فإنّ العشق الناشئ من هذا منشأوه الأمّارة و اللوّامة . و مع هذا أبطل كثيراً من القوىٰ و خالف الشّرائع كلّها ، و شوّش الأحلام و قطع موارد الإلهـام ، فـإنّه لا يكـونُ إلّا باعتدال من القوىٰ .

إنصافٌ لرفع خلاف بتدقيق لتوفيق

و منه التّوفيقُ و بيده أزمّةُ التّحقيق

الحكــماء فـي الكـتب الطـبيّة قـرّروا أنّ العشـقَ مـن المـاليخوليا و الجـنونْ

و من الأمراض السّوداويّة ، و في كتبهم الإلٰهيّة عدوّه من الكمالات الإنسيّة مُعِدّاً و مُمِدّاً للسّعادات الأُخرويّة . و في هذا من التّخالف ما لا يخفىٰ علىٰ من أنصف و ما تعسّف .

فإن خطر هذا ببالك و اختلج في خيالك ، فاعلم أنّ العشق الصّادق بالجمال غالباً يُفيدُ الوصال و الكمال . فالعاشقُ يستكمل به في القوّة الّتي بها صار عاشقاً من جهة ما عشق به . فمن عشق بقوّة شهوانيّة لمطلبٍ من المطالب الحيوانيّة نال بالوصال ما حسبه كمالَ تلك القوّة . و الكمالُ بحسب تلك القوّة و بالٌ و نقصٌ للقوى الإنسانيّة ، و استكمال الإنسان بما هو إنسانٌ إنّما يتأتّىٰ بالكمال فيها ، و الإنسانُ إنّما خُلِقَ لهذا . فارتكابُ ما يُخِلُّ بهذا ضربٌ من الماليخوليا ، علىٰ ما لا يخفىٰ .

و أيضاً ، العشقُ و الشّوقُ خَصلةٌ محمودةٌ و سيرة ممدوحة و ملكة حميدة ، و هي في النّفس فضيلةٌ خُلِقَت و جُبِلَت عليها، ليُنال بها وصالٌ مفيدٌ لغايةِ كمال و نهايةِ حسن حال و سعادة أبديّة و بهجة قدسيّة.

فمن صرفها عن هذه و أتلفها في لذّة دنيّة دنيويّة بهيميّة فانية فاسدة مُتلِفَةٍ مانعة عن السّعادات الدّائمة البهيميّة و الأمور العالية العليّة القدسيّة ، كان مُخبّطاً مُختلَّ العقل ، ضايعاً مُضيَّعاً مجنوناً . و هذا كمَن كان له عقلٌ و ذكاءٌ فصرفه في خيال مُحال و في ما لا ينفعه بحال . أما يُعَدُّ مثلُ هذا من أرباب الجنون و الماليخوليا؟

و أيضاً ، العاشقُ بعشقه ، إمّا يطلبُ الوصال أولا . و على الأوّل ما يطلبه بالوصال إمّا كمالٌ يُفيدُ استكمال الإنسانيّة أو إكمال يُفيدُ استكمالاً في قوّة من القوى الحيوانيّة . فالثانيّ من الأوّل، و الثانيّ هو جنون و ماليخوليا . و الأوّل من الأوّل هو الكمال الأبهىٰ ، سيّما إذا أفاد الكمال الّذي يُفيدُهُ الأوّل.

<۱>تبصرةٌ

من أماراتِ بهيميّة العشق انتقاصُهُ بالصّحبة مع المعشوق أو غيره أو باشتغاله بالمَلاعِب ، علىٰ ما ذكر في عِلاجه . و قيل في أماراته:

علامةُ مَن كانَ الهَوىٰ في فُؤاده إذا أبصَرَ المَحبُوبَ أن يَتغيّراً
و يَصفرُّ مِنهُ الوجهُ بعدَ احمراره و إن طالبُوهُ بالكلام تَحَيّر

و اختلافُ النّبض و عدمُ انتظام الحركات و الكمالات من علامات البهيميّة . و أمّا العشقُ الإلهيُّ فهو المُفيدُ لِلكمال المُنجِي عن الضّلال و النّكال و الوَبال . و قد أحسنَ من قال :

عشقت رسد به فرياد گر خود به سان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چارده روايت

<٢>تذكرةٌ

المستفادُ من الحكمة القديمة ، أنّ العشقَ يُساوق الشّوقَ . و ما جرىٰ به الألسنةُ الجديدةُ ، أنّ بينَهُما عُمُوماً من وجه ، فإنّ المعشوقَ لا يكونُ إلّا شخصاً حيّاً . و المشتاق إليه يكونُ كليّاً ، نباتاً ، شراباً أو طعاماً ، أو خُلقاً و ملكةً ، أو عِلماً و مَسألةً ، أو مالاً و جاهاً و مَنالاً أو لذّةً و بهَجةً أو حسنَ حال و عافيةَ عاقبة و جودةَ مآل . و في حال الوصال لا يتأتّىٰ عشق و لا شوق.

<٣>تحقيقٌ

اشتهر أنّ العشقَ إمّا حقيقيّ و إمّا مجازيّ . و المشهورُ عند الجمهور أنّ العشق المجازيّ هو العشقُ الّذي يُطلَقُ عليه لفظُ العشق مَجازاً . و قرّروا أنّ عشقَ المبدأ حقيقيّ ، و عشقَ غيره مَجازيٌّ ممّا يُطلقُ لفظُ العِشق عليه مَجازاً .

و أنَا أحسِبُ أنّ الأمرَ ليس علىٰ ما حسبوه ، بل الأظهرُ إطلاقُ لفظ العشق علىٰ عشق الحِسان ، من الغِلمان و النّسوان ، حقيقةٌ ، لا مجازٌ . و يُشبِهُ أن يكونَ المَجازُ فيه ، من الجواز ، إشارةً إلىٰ أنّه ينبغي أن يُتجاوزَ عنه و لا يُقتصَرَ عليه ، بل يُتعدّىٰ منه بملاحظةِ صنع صانعه، فيجُعَلُ هذا وسيلةً و ذريعةً إلىٰ عشق من أبدعَ بدائعَ الصّنائع ، فإنّ الّذي في قلبه فَضاضةٌ لا يَبعُدُ أن ينفعهُ هذا إذا اتخذه مَسلكاً ، لا مَوقفاً و مَنزلاً .

المقالة الرابعة

<إشاراتٌ تسعُ إلىٰ حالات>

إنّ صاحبَ الإشارات، في تسع من الإشارات، أشار إلىٰ شيء من الحالات.

مقصد الأولىٰ منها: أنّ العارفَ عند منتهى الرّياضة و مبدأ البلوغ إلى السّعادة يبدو له خُلساتٌ من اطّلاع نور الحقّ عليه، كأنّها تُومِضُ إليه و يَلتذُّ. و قال الرّئيسُ: «إنّه الوقتُ». و استدرك عليه: بأنّه اصطلاحٌ جديدٌ لا يوافقُ أصول الصّوفيّة، فإنّ الوقتَ عندهم ليس حال العارف، بل الزّمان الّذي يُجعَلُ فيه هذا الحالُ.

و عندي: أنّ الاستدراكَ مُستدركٌ، و تجديدَ الاصطلاح، لصلاح، غيرُ ممنوع، و جوازَ المجاز غيرُ ممتنع. و قد سُمّي هذا الوقتُ حالاً إذا لم يصر ملكةً و احتاج تجدّده إلىٰ تجدّد كسب جديد و قلّما يكونُ مُخلّقاً، و الوجدُ حالةٌ أو ملكة مخلّقةٌ لفضيلة.

و مقصد الثانية، أنّه إذا أمعن في الرّياضة صار بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقتها، و كلّما لمح شيء أبصر معه إلىٰ جناب القدس. و من كلّ شيء يرى الحقّ، و يتذكّر من أمره أمراً، فكأنّه يراه في كلّ شيء.

و مقصدُ الثالثة، أنّ السّوانح السّابقة مقترنة بقلق و اضطراب، و بعد ذلك تصير تلك الحالةُ ملكةً يطمئنّ بها و يستقرُّ و لا يستفزُّ.

و مقصدُ الرّابعة، أنّ هذه الحالات السّابقة كأنّها أجنبيّة عنه غيرُ حاصلة بإرادة، ثمّ تصيرُ مألوفةً مأنوسةً يُحصّلها متىٰ أراد، و إذا غاب تحسّر و تلهّف.

و مقصدُ الخامسة، أنّه قبل ذلك لم يكن حالهُ في العروج كحاله في الرّجوع. و الآن استوىٰ عنده الحالان، ففي عالم الشّهادة لا يغيبُ عن الغيب و عالمه.

و مقصدُ السّادسة ، أنّه يصيرُ بحيثُ يتمكّنُ من المفارقة و المعاودة متىٰ شاء.

و مقصدُ السّابعة كمالُ الدّرجة الأولىٰ من درجات العرفاء حيث رأي لرؤية الحقّ في الخلق درجات : أوّلها أن يُرىٰ الحقُّ بعدَ كلّ شيء ، و ثانيهما أن يُرىٰ مع كلّ شيء ، و ثالثها أن يُرىٰ قبل كلّ شيء ، و رابعها لا يُرىٰ شيء سواه.

و مقصدُ الثامنة ، أنّه بعدَ هذا يصيرُ مرآةً مجلوّةً يُحاذىٰ بها جانبُ القدس ، فينتقشُ بالنّفوس الأنيقة المُطهّرةُ ، المُظهِرَة للصّور البديعة ، المُفيدة للسعادة العظيمة و اللذة المتيعة ، فيبتهجُ بنفسه و يسرُّ ابتهاجاً و مَسرّةً كثيرةً .

و مقصدُ التاسعة ، أنّه بعدَ هذا يغيبُ عن نفسه و لا يلاحظ إلّا الحقّ ، و إن لحظ نفسَهُ فمِن حيثُ إنّه لاحظ الحقّ ، لا من حيثُ أنّها مرئيّةٌ بهذا . و هذا يُضمّن الفناء و البقاء ثمّ الفناء، هذا.

<شبهاتٌ في الحالات>

و لا يخفىٰ أنّه يُرىٰ علىٰ هذا و ما مضىٰ في مرائي أهل النظر مُحالات و خيالات كأنّها مُخِلّةٌ بهِم مُخيّلة أنّها من الشّطحيّات و الترّهات و الطّامّات ، و يزدادُ بهم الشّبهاتُ و الإشتباهاتُ و الإشكالاتُ بما يُروىٰ من الحديث القدسيّ و هو :

«إنّ العبدَ يتقرّبُ إليّ بالنّوافل حتّىٰ أحبّه فإذا أحببتهُ كنتُ سَمعَهُ الّذي به يَسمَعُ و بَصَرَهُ الّذي به يَبصُرُ».

ثمّ لعلّهمُ يقولون : ما هذه الأنوارُ اللّامعةُ في الخُلسات و ما بعدَها ، و إنّ المعرفة هي العلمُ . و هو علىٰ ما عرّفوه صورةٌ متمثّلةٌ في النّفس ، و الصّورة إن لم يكن ما طابقها لم تكن في دركها فضيلةٌ ، بل كانت منقصةً و رذيلةً .

و الحقّ الأوّل تعالىٰ أن يتمثّل بصورة و أن يعرفه أحدٌ بكنهه . فما الّذي يطلبُ الطالبُ و كيف يُشاهِدُ الغائبَ. و ما قيل في تمثيل إدراك النّار بدرجاتها تخييلٌ خالٍ عن التحصيل ، و ما يُدرَكُ من النّار في مراتب اليقين و التّحقيق إنّما هو صورتُها ،

و الحقُّ ـ تعالىٰ ـ تعالىٰ عن مثل هذا، فأنّىٰ يتأتىٰ ابتناء المعارف علىٰ هذا التخييل الخالي عن التحصيل.

ثمّ إنّ صيرورة الحقّ سمعَ العبد و بصرَهُ و يدَهُ رِجلَهُ، غيرُ معقول و لا مقبول. و لعلّ الحديثَ موضوعٌ منحولٌ: رواه المتصوّفة الشّطيحيّةُ، ترويجاً لأكاذيبهم و تقريراً لأباطيلهم و أقاويلهم. فلا بأسَ علينا أن نُشِيرَ إشارةً مّا إلىٰ رفع تلك الشّبهات و إزالة هذه الاشتباهات و الالتباسات بإشراقات شمسيّة، إرادةً لأنوار قمريّة.

<۱>إشراقٌ شمسيٌّ في نورٍ قمريّ

إنّ العلمَ بالشيء إن كان صورةً فله وجوهٌ، و يتصوّرُ بصورٍ بعضُها أتمُّ و أكملُ و أحوطُ و أشملُ. و لا يلزمُ أن يكونَ كلُّ علم صورةَ ما علم به و ذاته أو صورة ما قام به و حلّ فيه من صفاته. بل كثيراً مّا يكونُ صورةَ حالاته، بما يظهر منه و به، من آثاره و خواصّه و علاماته و أوامره و مأموراته. و فرقانٌ مُبين و فرقٌ بيّنٌ بينَ أن يُشاهَدَ ظهورُ أمرٍ مِن أمر شوهد بأخصّ خاصّة و أقربَ لازم، و بينَ أن يُعلَمَ غالباً أنّ هذا ذاك.

ولا يخفىٰ أنّ الخواصّ الظاهرة بعضُها أخصُّ وأقربُ واختصاصها أبينُ وأجلىٰ. فإن عرف عارفٌ معروفاً بخواصّ أخصّ و أقربَ و أوفرَ كان أعرفَ به ممّن عرفه بما هو أبعَدُ و لم يكن ظهورهُ مِنهُ أظهَرَ. و لهذا يشتبهُ علىٰ مَن لا يَعرِفُ أنّ كثيراً ممّا يظهرُ ممّن يظهرُ. فزيادةُ معرفة الله تعالىٰ يتأتّىٰ بهذا و لا يَستلزمُ الإحاطةَ بكنه الذّات أو الدّائمة من الصّفات. علىٰ أنّ الحقّ الّذي أرىٰ في هذا غيرُ هذا.

<۲>إشراقٌ شمسيٌّ

إنّ المرويَّ من الحديث له معنىً صحيحٌ، ولتصحيح الرّواية مقامٌ آخَرُ. و أنّا أفسّرُ الحديثَ بوجهٍ وجيهٍ موافقٍ للعقل غيرِ مُخالفٍ للنّقل، فأقولُ: إنّ السّمعَ، مثلاً، قد يُرادُ به السّماعُ، وقد يُقصَدُ به القوّةُ الّتي بها يَسمعُ. و مَن يَعرِفُ، عرف

أنّ الحقّ يحقّق كلّ قوّة و يُوجِدُها و يُقوّيها و يُوجِدُ الصّور المُدرَكة بها فيها ، و يُظهِرُ الأعمال الظّاهرةَ منها ، عنها ، و يُمَكّنُ صاحبَها أن يصرفَها في مَصارفها . فالحقُّ يُقوّي كلّ قوّة بما هي قوّة و ينهَضُها . و لمّا كان مقوّياً مقوّماً لكلّ قوّة ، مُوجِداً ناهِضاً لها ، جاعِلاً إيّاها صالحةً لأن تكونَ قوّةً ،كان حَقيقاً بأن يكونَ قوّةً . فلو قيل : إنّه قوّةٌ مَجازاً ،كان حَقيقةً حقّاً ، إذا أُريدَ بالقوّة ما به الفعل ، لا الآلة . و في هذا إلىٰ حقيقة مّا ، إشارةٌ و لعلّها كفايةٌ ، و «الحُرَّ تكفيهِ الإشارةُ» . و لنا في المقام ، فوقَ هذا ، كلامٌ لا يُناسِبُ الكلامَ.

إشارةٌ إجماليةٌ إلىٰ جمل

من الأحوال مفصّلةٍ لمصطلحات من الأقوال

فنقول: إنّ الأحوال في الاستكمال ، علی الإجمال ، أنّ مُستكملَ اليقين ، كمُصحّح البدن ، يحتاجُ إلىٰ تنقية هی التزكيةُ و التّخليةُ، و تكميلٍ و تقويةٍ هی التّحليةُ.

فالعرفانُ مبتدأٌ مِن تفريقٍ هو نفضُ الشّواغل عن الحقّ و آثارها ، فهو التنقية و التّخلية ، ثمّ جمعٍ هو جمعُ صفات كماليّة هی صفاتُ الكامل في الذّات و الصّفات و أن يتَبرّأ عن الصّفات . و ذلك بأن يرىٰ كلّ قدرةٍ مُستغرقةً في القدرة المتعلّقة بجميع المقدورات ، و كلَّ عِلم قطرةً من بَحر العليم المحيط بجميع المعلومات ، و كلَّ إرادةٍ شُعبةً من الإرادة الشّاملة لجميع المرادات،وكلّ وجودٍ و كمالِ وجودٍ، في وجودٍ مّا شذّ عنه شيءٌ من الموجودات . و حينئذ يصيرُ الحقّ سَمعَهُ الّذي به يَسمَعُ و بصرَهُ الّذي به يَبصُرُ ، و قدرتَهُ الّتي بها يَقدِرُ ، بل الوجودُ الّذي به يُوجِدُ، و عندَ هذا يظهرُ التوحيدُ و الوحدةُ في الذّات و الصّفات ، فهذه جُمَلٌ من الأحوال الّتي أكثروا فيها المقال ، و تكثيرُ المقال في التّوحيد لا يُناسِبُ الحال ، فإنّ المقال لا يكشفُ عن الحال.

و أمّا تَفصيلُ ما أتَوا به مِنَ المُصطَلحات في الأحوال فهُوَ على الإجمال :

إنّ «الخاطر» ما يردُ على النّفس من السّوانح الواعية إلىٰ أمر مّا.

و «الرجاء» ، ابتهاجُ النّفس بحصول ملائم في المستقبل.

و «الشكر» ، هو الاتيانُ بما هو يفيدُ الرضا و الابتهاج بما يَصِلُ إليه من المُنعِم .

و «التوكّل» ، يُفَسّرُ بوجوه: منها ما مضىٰ ، و منها تركُ المصلحة و رجاء ما رُجي ممّا يقضى به القدر و القضاء . هذا مُلخّصُ ما أطنبوا فيه.

و «البَسطُ» ، هو ضَربٌ من البهجة و انبساط و فرح و حزن . و قد يكونُ لكلال القوّة الحسّيّة . و قد يكونُ لأنوار و لوائح هي الخُلسات .

و «الجمعُ» ، إقبال النّفس على المقصد بترك المساعي و الالتفات إلى الكثرات . و «التفرقةُ» ضدّه .

و «الغيبةُ»، سكونُ الحواسّ و اشتغال النفس بنفسها أو بالعالم الأعلىٰ.

و «السّكرُ» ، سانحٌ قُدسيّ يؤدّى إلى انتظام نظام الأحوال.

و «الهيبةُ» ، انزعاجُ دهشة تَرِدُ على النّفس بملاحظةِ عظمةِ ما فوقها ، و قد لا يَستأهل نفسَهُ للتقرّبِ منها . و «الأُنسُ» ضِدّهُ، فتطمئنُّ للتقرّبِ منها.

و «التّوحيدُ» ، تجريدُ النّفس عن العلائق ، و له درجاتٌ أُشيرَ إليها.

و «المكاشفةُ» حصولُ علم فكريّ حدسيّ و سانح غيبيّ متعلّق بأمر جزئيّ في الماضي أو المستقبل.

و فسّروا : «الفناء» بسقوط ملاحظة النفس نفسَها . و فيه ما فيه . و قد يقال الفناء هو المحوُ.

و قد يُرادُ «بالصّحو» ضِدُّ المحو ، و قد يُرادُ به ما يُقابِلُ السَّكر و الرّجوع عنه.

إشاراتٌ إلىٰ علاماتٍ يُعرَفُ بها العارفُ

و هي إمّا خَلقيّة أو خُلقيّة . و قد أتينا بتفصيل هذا تَفصيلاً لا تجدُ في كلام غيري و غير كلامي إليه سبيلاً ، إلّا أنّىٰ أُشيرُ إلى شيء من الخلقيّات هٰهنا ، إشارةً مّا ، لفوائد لا تخفىٰ . و هي:

إنّ العارفَ: مُنبسطٌ ، بسّام ، بشّاش ، مقدام ، متخلّق ، متواضع ، خال عن التكبّر و الأنفة و الخيلاء و المراء و الرياء ، غيرُ مُبال إلى الدّنيا ، لا يُبالي بموت و لا فوت و لا سوء حال ، غيرُ خال عن صفاتِ أصحابِ ما مضىٰ من المقامات ، غيرُ مُنكِر عن المُنكرات و لا آمِر بِالمعروفات ، إلّا إذاكانَ مأموراً من الله تعالىٰ،كما هو شأنُ الأنبياء أو مَن ينوبُ منابَهُم ، مع أنّهُم من العرفاء آمرونَ بالمعروف و ناهونَ عن المنكر بأمر الله تعالىٰ.

و من علاماتِ العارفِ أنّه شفيقٌ كريم ، رؤوف رحيم ، يَتحلّىٰ بالفضائل و يَتخلّىٰ عن الرّذائل الّتي وصفت في الأخلاق . و من العلامات ، صدقُ الرؤيا و المنامات و الإلهامات و المكاشفات ، فإن سئل عن واقعة حادثة مستقبلة آتية و اضية ، أجاب فأصاب . و مِن المتعرّفينَ مَن يعتذرُ عن هذا بأنّه عذرُ الأولياء و لا يَرىٰ أنّه في عذرهِ معذورٌ.

و مَن تصدّىٰ للإرشاد ، لم يكن من أهل الرّشاد إلّا إذاكان مأموراً مُكلّفاً مِن جانبِ نبيّ مأمور من الله ، أو مِن وصّى نبيّ أمر بهذا . و أمّا الّذي دعىٰ ، لُطفاً أو عُنفاً ، جَمعاً إلىٰ شرعه شريعةً حقّةً ، فلعلّه يَنالُ بِها أجراً ، و إن لم يكن من العرفاء . فالناهي عن المنكر الآمِرُ بالمعروف مُثابٌ ، و شأن العرفاء وراء هذا.

إشارةٌ

أشار الرّئيسُ في إشاراته ، إلىٰ أنّ العارفَ شجاعٌ ، لأنّه لا يَخافُ من الموت . و يخفىٰ ما في هذا من الإشكال ، فإنّ الشجاعة ملكةٌ خاصّةٌ ، و عدمَ الخوف من الموت لا يستلزمُ حصول تلك الملكة.

إشراقٌ شمسيٌّ من نورٍ شرقيّ منصوريّ

إنّي حقّقتُ حقيقة الأنوار اللّامعة السّاطعة في رسالة سابقة تلحقها لاحقة، من أرادها فلينظر إليها: يرىٰ فيها و يتجلىٰ بها ما خفي علىٰ كثير من الأجلّاء. و تمّ تحريرُه في أواخِر فتح في مفتتحه، و هو يومُ قران العلويين في السّمكتين.

مصنّفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی

(۸)

معالم الأدب فی درایة لسان العرب

< الرّسالة الرّابعة فی علوم البلاغة >

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لبديعٍ كَشَفَ بَيانُهُ دقائقَ المعاني، والشّكرُ لبـارعٍ أبـدع تـبيانُه حـقائقَ المثاني. كرّم به من ارتفع بكلمته مراتبُ العلم وأربـابه، وانـتصب بكـلامه مآدبُ الآدب ومَخاطِبُ أصحابه. اللّهمّ صلّ وسلّم عليه وعلىٰ من انتسب إليه، سيّما الّذين هم مصادرُ البلاغة، ومواردُ الفصاحة والبراعة.

وبعد، فإنّ العبد الآنِس بمولاه، الآيِس عمّن سواه، المـتوكّل عـلى الله الغـفور الغنيّ، غياثٌ، المشهور بمنصور الحسينيّ، أحسن الله حاله وأنجح آماله. يقول: هذه هي الرّسالة الرّابعة من معالم الأدب في دراية لسان العرب. وهي خلاصةُ تلخيص الكلام في بيان البديع بأبلغ نظام، مرتّبةً على مقدّمة وفنون وخاتمة.

مقدّمةٌ <أقسام العلوم و فنون البلاغة>

اعلم أنّ العلمَ الّذي يُحترزُ به عن الخـطأ فـي كـلام العـرب عـند أهـل النّـظر أثنىٰ عشر ، فمنها أُصولٌ ومنها فُروعٌ. ومن الأُصول علمي القرآن المسـمّىٰ بـعلم المعانى والبيان. ومنهم من اعتبر البديع جُزءاً منها، ومنهم من خالَفَ ذلك، فاعتبره صنعةً برأسها.

وعُرّف المعاني بما يُبحثُ فيه عن الخبر والطّلب، بل عن مطلق كلام العرب من حيث الإفادة؛ والبيانُ بـما يُـبحثُ فـيه عـن ذلك مـن حـيث الدّلالة؛ والبـديعُ بما يُبحثُ فيه من حيث التّبيين والتّحسين والتّزيين. وفـيه مـا فـيه، وعـندي فـيه

معانى بديعة، ليس هذا موضعَ بيانها. وقد يُطلقُ البديع علىٰ ما يشمل العلوم الثّلاثة كُلّها. والغرضُ الأقصى والغاية القُصوىٰ من جميع هٰذا معرفة مرتبةُ كلام الله تعالىٰ.

البلاغةُ والفصاحةُ مع وضوح الإفادة والدّلالة. ويوصف بها «المفردُ»، ويُعرفُ بخلوّه عن تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس؛ و«الكلامُ»، ويُرسمُ بالخلوص من ضعف التّأليف وتنافر الكلمات والتّعقيد مع فصاحتها. وقد يتّصفُ به المتكلّمُ، وهو حينئذٍ ملكةٌ يُقتدرُ به بها علىٰ صوغ الكلام فصيحاً.

ثمّ الكلامُ الفصيحُ إن كان مطابقاً لمقتضى الحال كان بليغاً بالغاً حدّ الكلام، والمتكلّمُ الّذي له ملكةُ صوغ الكلام البليغ بليغٌ أيضاً، و «الحالُ» هو الأمر الدّاعى إلىٰ إيراد الكلام بوجه مخصوص، وذلك الوجهُ مقتضى الحال، وتطبيقُ الكلام علىٰ مقتضاه إيراده مشتملاً عليه.

الفنّ الأوّل

في علم المعاني

الكلامُ التامّ إمّا خبرٌ أو إنشاءٌ. ففي الفنّ مطلبان

المطلب الأوّل

في الخبر

والنّظر فيه إمّا في الإسناد أو في المسند إليه أو في المُسند أو في وضع أحدهما مع الآخر أو في المجموع، وهو الجملة. ولهذا أوردنا قواعده في خمسة فصول .

الفصل الأوّل

في الإسناد

الخبر بظاهره يُفيدُ الحكمَ وعلمَ المُخبِر به. فالأوّل، أي استفادةُ المخاطب الحكمَ، يُسمّىٰ فائدةَ الخبر؛ والثّاني، أي استفادتُه علمَ المخبر به ؛ لازمَها. وكلٌّ منهما يكونُ مقصوداً كُلٌّ لنكتةٍ.

وقد يُنزّلُ العالمُ بهما منزلَ الجاهل، لعدم جريه علىٰ مُوجِبِ علمهِ.

ثمّ الإخبارُ إن كان لمُخاطبٍ خالي الذّهن استغنىٰ عن المؤكّد، وإن كان لمتردّدٍ طالبٍ، حسن تقويتُه بمؤكّد، وإن كان لمُنكِر، وجب توكيدهُ، بحسب الإنكار. ويسمّي العربُ الأوّلَ ابتدائياً، والثّانيَ طلبياً، والثّالثَ إنكارياً. وإخراجُ الكلام على الوجوه المذكورة يسمّىٰ إخراجاً علىٰ مقتضى الظّاهِر. وكثيراً مّا يُخرَجُ علىٰ خلافه، فيُنزّل المخاطبُ في كلّ قسم منزلتَه في كلّ من الأخيرين لنكتةٍ. ويُعلمُ، من

المشهور عند الجمهور، أنّ المؤكّد هو: إنّ، واللّام، واسميّة الجملة، وتكريرها، ونون التّوكيد، وأمّا الشّرطيّة، وحرفا التّنبيه، وحروفُ الصّلة.

ثمّ الإسنادُ قد يكون بحصر وقد لا يكون، والحصرُ تخصيصُ شيء بشيء بطريق مخصوص، ويُسمّىٰ قصراً أيضاً، وينقسمُ إلىٰ حقيقيّ وإضافيّ، وكلٌّ منهما إلىٰ قصر الموصوف بالصّفة وعكسِه، وكلٌّ منهما إلىٰ قصر الإفراد وقصر القلب. فالمخاطبُ بالأوّل من يعتقد الشّركةَ وبالثّاني من يعتقد العكس، ويُسمّىٰ قصرَ التّعيين أيضاً.

ويجري هذان الحصران بينَ المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، والمفعول والمفعولين، والحال وذي الحال من الطّرفين لكلّ من الأربعة الّتي تؤدّي به الحصرَ. وذلك هو التّقديمُ والتّأخيرُ كما سيأتي، وإنّما والعطف والاستثناء، وقد يؤدّى بينَ المسند والمسند إليه بتوسّط ضمير الفصل. ومنهم من قسم الإسنادَ إلى الحقيقيّ والمجازيّ، وسيأتي.

الفصل الثّاني
فى المسند إليه

وإيراده علىٰ كلّ حال يجب أن يكون لنكتة بديعة. وذلك ممّا لا يخفىٰ على الأذكياء البلغاء. إلّا أنّا نشير هٰهنا إلىٰ ما هو المشهور منها. فأقول: المشهور عند الجمهور أنّ حذفه لحضوره عند السّامع وتطهيره عن اللّسان، وعكسه للقصد إلىٰ عدم التّصريح به، وعدم صلاحية الخبر إلّا له وتخييل العدول إلىٰ أقوى القوّتين واختيار تنبّه السّامع ومقدار تنبّهه والتّنبيه علىٰ فطانته والاحتراز عن نسبته إلى الغباوة أو عن تحقير بيشعر به لفظ المسند إليه والاحتراز عن العبث والاستعجال وجريان الاستعمال، وذكره للاحتياط وعدم الاعتماد على القرائن وضعف التّعويل عليها والتّنبيه علىٰ غباوة السّامع أو الإيضاح والتّقرير والإهانة والتّعظيم والتّبرّك

والإطعاب والتّطويل وكونه أصلاً.

ويُعتبر في تعريفه بكُلّ من المعارف نكتةٌ. فيورد «مضمراً»، لأنّ المقام للتكلّم أو الخِطاب أو الغيبة، و«عَلماً»، اعتباراً لإحضاره بشخصه متميّزاً عن غيره. وقد يعتبر في ذلك التّعظيم أو الإهانة وإيهام الاستلذاذ والتّبرّك.

و«مضافاً»، لكونه أقصر طرق إلىٰ إحضاره ولتضمّنها تعظيماً أو تحقيراً للمضاف أو المضاف إليه أو غيرهما.

و «موصولاً»، لعدم العلم إلّا بالصّلة واستهجان التّصريح بالاسم وزيادة التّقرير والتّفخيم والإبانة والكناية وتنبيه المخاطب على الخطأ والإيماء إلىٰ وجه بناء الخبر. وقد يجعل ذلك ذريعةً إلى التّعريض بالتّعظيم لشأنه أو لشأن غيره. وقد يعتبر توجيه السّامع إليه وحسن الاستماع والتّعجّب بعد نكتة.

و «اسمَ إشارة» ليميّزه أكمل تمييز أو التّعريض بغباوة السّامع أو بيان حاله في القرب والبعد والتّوسّط بإيراد الأسماء الدّالّة عليها. وقد يقصدُ منها غيرها فيجعلها ذريعةً لقصد التّعظيم أو التّحقير أو الإهانة أو التّنبيه علىٰ أنّه جديرٌ بما يعقبه من الأوصاف.

و «معرّفاً باللّام»، إشارةً إلىٰ نفس الحقيقة أو جميع الأفراد أو معهود مُعيّن منها أو فردمّا. وهذاكالنكرة في المعني.

وبيان هٰذا أن اللّام قد يقصد به نفس الماهيّة بلا تناول العدد واعتبار الفرد، وحينئذٍ يكون كتعريف الجنس، وقد يقصد به الأفراد، وحينئذ إن يقصد به جميع الأفراد فهو الاستغراق، وإن قصد به بعضها: فإن كان ذلك البعض معيّناً مذكوراً وفى حكمه، فهو للعهد الخارجيّ، وإن لم يكن كذلك، بل كان لواحد لا بعينه باعتبار عهديّته في الذّهن فهو العهد الذّهنيّ. ولي في الكلا ممرامٌ لا يسعه المقام .

و«نكرةً» للأفراد أو النّرعيّة أو التّعظيم أو التّحقيرا أو التكثير أو التّقليل.

وقد يعتبع بشيء من التّوابع الخمسة،كلٌّ لنكنة، فيؤكّد للتقرير، وفيه مظنّة حمله

على المجاز أو السّهو، ويبيّنُ، ويبدّل للإيضاح والتّقرير، ومعا...

لمظنّة الشّكّ ويوصف للكشف والتّبيين والمدح والذّمّ والتّخصيص والتّأكيد. ويعطف ليحصل الشّركة في الإسناد علىٰ وجه الاختصار أو ردّ السّامع إلى الصّواب أو صرف الحكم إلىٰ أفراد الشّكّ أو التّشكيك، ليعلم أنّ الكلام قد يخرج علىٰ خلاف ما يقتصيه ظاهر الحال، فيوضع الظّاهر موضع المضمر، ويعكس، كلٌّ لنكتة بديعة.

ومن هٰذا الباب الالتفات من الخطاب إلى الغيبة وبالعكس، ومن كلّ منهما إلىٰ حكاية النّفس وبالعكس. ويختصّ مواقعها بفوائد جزيلة وعوائد جميلة.

ومنه القلب، وهو تبديل بعض أجزاء الكلام بوضعه موضع الآخر، والآخر موضعه.

وقد يجعل المخاطب غائباً إذا كان الخطاب ترك الأدب والواحد جمعاً تعظيماً. وأصل الخطاب أن يكون... وقد يقصد به كلّ صالح له، ويسمّىٰ خطاباً عامّاً.

الفصل الثّالث

في المسند

يجب أن يكون إيراده علىٰ كلّ حال لنكتة بديعة. ولا يخفى على اولي النّهىٰ، بعدما قدّمنا، النّكتة في حذفه وذكره وتعريفه وتنكيره وإيراده مفرداً وجملةً، فعلاً أو شرطاً. والمسند إذا كان مشتقاً دلّ علىٰ ثبوته بلا استمرار، وإن لم يكن دلّ على استمرار الثّبوت واستقراره. وقيل: كون المسند جملةً للسّببيّة أو للتقوّي، وكون تلك الجملة اسميّةً للثبوت، وكونها فعليّةً للتّجدّد والحدوث والدّلالة علىٰ أحد الأزمنة علىٰ أقصر وجه، وكونها شرطيّةً للاعتبارات المختلفة الحاصلة من أدوات الشّرط وطرفيها للاختصار،... الفعليّة. وتقديمه لتخصيصه بالمسند إليه، وإفراده لكونه غير سببيّ مع عدم إفادة تقوّي الحكم. وأُريد بالمسند السّببيّ جملةٌ علّقت علىٰ مبتدأ بعائد لا يكون مسنداً إليه في تلك الجملة و.

وقد تحذف المفعولات للتّعميم، لكون المقصود مجرّد النّسبة، وسائر موجبات حذفها وذكرها، يستخرج ممّا تقدّم. وكذا موجبات ذكر الفعل والفاعل وحذفهما.

وممّا ينبغي أن يتنبّة له أنّ المسند إذاكان أحد المعاني سوى المضاف يجب أن يكون السّامع عارفاً بما دون النّسبة بينهما.

الفصل الرّابع
في وضع أحدهما مع الآخر

تقدّم المسند إليه للتّفأول والتّلذّذ والتّعظيم، ويقصد اتّصافه بالمسند، وتقدّم المسند لتخصيصه بالمسند إليه وللّتفأّول و التّلذّذ والأهمّيّة والتّشويق إلى المسند إليه.

وقد يقدّم المفعول على الفعل للحصر والتّخصيص والأهمّيّة ورعاية السّجع .

وإذا قدّم لفظٌ علىٰ لفظ، فإمّا أن يكونَ مُؤخّراً في النّسبة،كالمفعول المقدّم على الفعل أو الفاعل لبعض المصالح، وإمّا أن لا يكونَ لخو «المنطلقُ زيدٌ» فإنّ كُلّاً منهما يصلح لبكلٍّ منهما، فيجعل الأعمّ مسنداً إليه.

وأسباب التّقدّم وضعاً: إمّا التّقدّم طبعاً، المعرّف على المنكر، والذّات على الصّفة، والعامل على المعمول، والفاعل على المفعول، والدّليل على المدلول، والكّليّ على الجُزئيّ، والمتبوع على التّابع، والمفعول بلاحرف على المفعول بحرف، والمظهر على المضمر، والمضاف على المضاف إليه الّذي من تتمّته، والأشرف على الأخسّ، أو عرضٌ خارجيٌّ يوجب التّقدّم،كالأهمّيّة ورعاية السّجع وحسن التّركيب ولطف التّرتيب وغير ذلك. وفي هٰذا العلم قد يرجعُ بعض هذه الأغراض على التّقدّم الطّبيعيّ .

قال الشّيخ عبد القاهر: «قد يتقدّم المسند إليه ليفيد تخصيصه بالخبر الفعليّ إن ولي حرف النّفي. نحو: «ما أنا قلت»، أي لم أقله، مع أنّه مقول غيري. ولهذا لم يصّح:

«ما أنا قلت ولا غيري» وإلّا فقد يأتي للّتخصيص ردّاً علىٰ من زعم انفراد غيره به أو مشاركته فيه، ويؤكّدُ على الأوّل بنحو: «لا غيري»، وعلى الثّاني بنحو: «وحدي».

الفصل الخامس

في الجملة

اعم أنّ «الإيجاز» أداءُ المقصود بأقلّ من متعارف الأوساط. و«الإطناب» أداؤه بأكثر منه لفائدة. ومن تعريفها يُعرف «المساداة».

والإيجاز إمّا بالحذف أو بدونه. والثّاني بإقامة ألفاظ قصارٍ مقام الطّوال، مطابقةً أو تضّمناً أو التزاهاً، ويسمّىٰ إيجاز القصر. والأوّل بحرف معرفة، كالفعل والفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والمعناف والمضاف إليه إذا أدخل اللّام على المضاف، والموصوف والصّفة، والشّرط وجوابه، القسم وجوابه، ولو وجوابه، وجواب لمّا وأمّا وإذا. وقد يحذف لا أو حذف مثله، ومنه حذف السّؤال، ومنه الاكتفاء بالسّبب عن المسبّب، وعكسه، وقد يحذف من أوّل الكلام ما يدلّ آخره عليه، ويسمّىٰ إضماراً علىٰ شرايطة التّفسير.

والحالات المقتضية للإيجاز والإطناب والمساواة تعرف ممّا تقدّم.

وليعلم أنّ لكلّ لفظين متجاورين مفردين أو جملتين، إذا ستقّل كلٌّ منهما، أي لا يكون بينهما إسنادٌ ولا إضافةٌ: فإن اتّحدا معنىً، بأن كان الثّاني مع توابع الأوّل صفةً أو غيرها، امتنع العطفُ بينهما. فإن تغايرا، فإن لم يكن بينهما مناسبةٌ أصلاً امتنع العطف أيضاً. وإن كان بينهما مناسبةٌ أناب. وهي إمّا عقليّة أو حسّيّة أو وضعيّة أو مشاركة في شيء من أجزاء الماهيّة أو لوازمها.

وفائدةُ العطف التّشريكُ بين المعطوف والمعطوف عليه. وذلك في الفرد يوجبُ الشّركة في الإعراب ليدلّ على الشّركة في المعنى الموجب.

والجمل إن كانت في قوّة المفرد فحكمها حكمه. وإن لم يكن: فإن كانت الثّانية

متعلقةً بمعنى الأوّل لم يناب للعطف بينهما؛ وإن لم يكن: فإن كان المُسند إليه فيهما واحداً أناب. وإن لم يكن: فإن كانت المناسبة في المسند والمسند إليه جميعاً يعطف، وإلّا فلا. فإن وقع في الكلام جملتان لا يكون بينهما ولا بين طرفيها. أو أحدهما مناسبةٌ لا يعطف بينهما أصلاً.

وقد يترك العطف في بعض الصّور احتياطاً، وكذا إذا كانت الجملة الثّانية جواباً عن سؤال مقدّر، ويسمّىٰ استينافاً.

ولا يعطفُ الخبر على الطّلب إلّا إذا كان الخبر مقتضياً له. والجملة المعطوفة بعضها علىٰ بعض يجب أن تكون مناسبةً في الاسميّة والفعلّية. وقد يعطف بينهما كالمفرد، وإلّا فصلت عنها، وعلى الثّاني أن يقصدر بطها لى معنى عاطف عطف، وإلّا، فإن كان للأولىٰ حكم لم يقصد إعطاؤه للثانية فصل؛ وإلا، فإن كان بينهما كان الانقطاع بلا إبهام أو كمال الاتّصال أو شبهه أحدهما فكذلك، وإلّا وصل.

والحاصل: أنّ للجملتين اللّتين لا محلّ لهما من الإعراب ولم يكن للأولىٰ حكمٌ لم يقصد إعطاؤه للجملة الثّانية ستّةَ أحوال: الأوّل كمال الانقطاع بلا إيهام خلافِ المقصود، والثّاني كمالُ الاتّصال، الثّالث شبه كمال الانقطاع، الرّابع شبه كمال الاتّصال، الخامسُ كمال الانقطاع مع الإبهام، السّادس التّوسّط بين الكمالين.

فحكم الأخير الوصل، أي العطف، وحكم الأربعة السّابقة الفصل أي تركه. وأمّا إذا كانت للجملة الثّانية محلٌّ من الإعراب وقصد لتشريكها مع الأولىٰ عطف عليها بشرط أن يكون بينهما جهةٌ جامعة، وإلّا فصلت بينهما. والجامع بينهما يجب أن يكون باعتبار الطّرفين جميعاً. وهو ما يجمعهما عند القوّة المفكّرة جمعاً من جهة العقل كالإيجاد بينهما في التّصوّر أو التّماثل أو التّضائف أو الوهم بأن يكون بين تصوّريهما شبه مماثلة أو تضادّ أو شبه تضادّ، وهو الخيال، بأن يكون بين تصديقيهما تقارنٌ في الخيال سابقٌ، وأسبابه مختلفةٌ.

وأمّا كمال الانقطاع بين الجملتين، فلاختلافهما خبراً وإنشاءً، لفظاً ومعنىً أو معنىً فقط، أو لأنّه لا جامع بينهما .

وأمّا كمال الاتّصال فلكون الثّانية مؤكّدة للأوّل تأكيداً معنويّاً أو لفظيّاً أو كونهما بدلاً عنهما أو بياناً لها .

وأمّا كون الجملة الثّانية كالمنقطعة عن الأوّل، فلكون عطفها عليها مُوهماً لعطفها علىٰ غيرها .

وأمّا كونها كالمتّصلة بها فلكونها جواباً لسؤالٍ اقتضاها الأولىٰ، ويسمّى الفصل لذلك استينافاً .

وأمّا التّوسّط بين الكمالين فحيث اتفّقا خبراً أو انشاءً، لفظاً أو معنىً أو معنىً فقط أو يكون بينهما جامعٌ .

المطلب الثاني

في الإنشاء

وينقسم إلى الطّلب وغيره. فإن لم يكن طلباً كأفعال المقاربة وأفعال المدح والذّم وصيغ العقود والقسم و.. نحو ذلك فلا بحثَ... ن... عنها هٰهنا وإن كان طلباً استدعىٰ مطلوباً غير حاصل وقت الطّلب، وإلّا امتنع إيراده علىٰ معناه الحقيقيّ ويتولّد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام. ولمّا كان أنواع الطّلب خمسةً أوردنا المطلوب من هٰذا الطّلب في سِتّة فصول .

وبيانُه: أنّ المطلب، إمّا أن يقتضي كون مطلوبه ممكناً أم لا، الثّاني التّمنّي .

وعلى الأوّل، إمّا أن يكون المطلوب به حصوله في ذهن الطّالب أو في الخارج. الأوّل الاستفهام. وعلى الثّاني إن كان ذلك الأمر كفّاً وانتفاء فعل فهو النّهي، وإن كان ثبوته، فإن كان بأحد حروف النداء فهو النّداء، وإلّا فهو الأمر .

الفصل الأوّل

في التّمنّي

الكلمة الموضوعة للتّمنّي هي «ليت» وحدها. وقد يتمنّىٰ بـ«هل» و«لو» تجوّزاً. قال السّكّاكيّ: كأنّ حروف التّنديم والتّحضيض ـ وهي هلّا، وألّا، ولولا، ولوما ـ مأخوذةٌ منهما، مركّبتين مع لا وما المزيدتين، لتضمينهما معنى القمّني، ليتولّد من ذلك التّضمين في الماضي التّنديم، وفي المضارع التّحضيض. وقد يتمنّىٰ بـ«لعلّ» .

الفصل الثّاني

في الاستفهام

وحروفه الهمزة وأم وأيّانَ وهل ومن وما وأيّ وكم وكيف وأين ومتىٰ وأنّىٰ وأيّان، بفتح الهمزة وكسرها. هل مختصّةٌ بالتّصديق و... مشتركة والباقي مخصوصٌ بالتّصوُّر. لكنّ المطلوبَ في كلّ منهما تصوّر شيء آخر، فيطلبُ بـ«ما» شرحُ الاسم أو ماهيّةُ المسمّىٰ .

قال السّكّاكيُّ: «يُسألُ بـ«ما» عن الجنس وعن الوصف و بـ«مَن» عن الجنس لذوي العلم. وقيل عن المشخّص منه، و بـ«أيٌّ» عمّا يُميّزُ أحدَ المشاركين، وبـ«كم» عن العدد، وبـ«كيفَ» عن الحال، وبـ«أينَ» عن المكان، وبـ«متىٰ» عن الزّمان وبـ «أيّانَ و«ما» عن المستقبل، ويُستعملُ بمعنى «كيفَ» و«أينَ». وكثيراً مّا يُستعملُ هٰذه الكلماتُ في غير الاستفهام، كالاستبطاء والتّعجّب والإنكار، للتوبيخ أو التّكذيب والتّهويل والتّهكم والتّحقير والتّنفير عن الضّلال والاستبعاد» .

الفصل الثّالث

الأمر

له حرفٌ واحدٌ، وهي اللّامُ الجازمة وصيغٌ مخصوصةٌ مضبوطةٌ في علم الصرف،

وأسماء معيّنة معلومة من النّحر. وهو في الأصل للطّلب مع الاستعلاء، وكثيراً ما يُستعملُ في غير ذلك، كالأباحة والتّهديد والتّسخير والتّسوية والتّمنّي والدّعاء والسّؤال، وحقّهُ الفور، وقد يُستعملُ فيما فيه تراخي.

الفصل الرّابع

النّهي

له أيضاً حرفٌ واحدٌ، وهو الجازمةُ وهو كالأمر في الاستعلاء وضعاً، وقد يُستعملُ في غير ذلك، كالتّهديد مع الفور والتّسراخي.

واعلم أنّ هٰذه الأربعةَ، أعني الاستفهام والتّمنّي والأمر والنّهي يجوزُ تقديرُ الشّرط بعدها وإيراد الجزاء عقيبها مجزوماً. وأمّا التّعريضُ فمولّدٌ من الاستفهام. ويجوز تقدير الشّرط في غيرها بقرينة.

الفصل الخامس

في النّداء

وصيغه وحروفه معلومةٌ، وقد يستعمل في غير معناه، كالإغراء والاختصاص.

خاتمةٌ

كثيراً مّا يقع الخبر موقع الإنشاء، للتّعأوّل وإظهار الحرص في الوقوع والدّعاء والاحتراز عن صورة الأمر وحمل المخاطب على المطلوب، بأن يكون ممّن يحبُّ أن لا يكذب الطّالبُ، كقولك لصاحبك الّذي لا يحبّ تكذيبك: «تأتيني غداً»، مقام «ائتني»، لحمله بالعطف على الإتيان، لأنّه إن لم ياتك غداً صرت كاذباً، بحسب الظّاهر، لكون كلامك في صورة الخبر وممّا ينبغي أن ينبّه أنّ الإنشاء كالخبر في كثير ممّا ذكر، فليعتبر.

الفنّ الثّاني
في
علم البيان

اعلم أنّ اللّفظ بتوسّط الوضع إنّما يفيد المعنى الموضوع له أو ماله علاقة معه بحيث ينتقل الذّهن من الموضوع له إليه في الجملة . وهو المسمّىٰ عندهم باللّازم .

فاللّفظ إن استعمل في الموضوع له كان حقيقةً، وإن استعمل في لازمه؛ فإمّا أن يكون العلاقة مشابهةً أو غيرها؛ وعلى الأوّل إن كان معه قرينةٌ تنافي إرادة المعنى الموضوع له كان استعارةً، وإن لم يكن كان تشبيهاً. وعلى الثّاني إن كان معه تلك القرينةُ المانعةُ كان مجازاً مرسلاً.

وإن لم يكن كان كنايةً. فلعلم البيان أربعة فصول نوردها في أربعة فصول.

الفصل الأوّل
في
التّشبيه

وأركانه أربعةٌ، الطّرفان ووجه التّشبيه وأداته. وهي الكاف، وكأنّ، ومثل، وما في معناه، وقد يذكر فعلٌ ينبئ عنه. ووجه الشّبه ما يشتركان فيه تحقيقاً أو تخييلاً وذلك إمّا واحد أو متعدّد كلّه حسّيّ أو عقليّ أو مختلف.

فالواحد قد يكون هيأةً حاصلةً من أمور متعدّدة حسّيّة أو عقليّة أو مختلفة. وذلك إن كان في أُمور غير حقيقيّة يُسمّىٰ تمثيلاً. والتّمثيل إذا شاع علىٰ وجه الاستعارة سمّي مثلاً، والأمثالُ تتغيّرُ. والطّرفان إمّا حِسّيّان أو عقليّان أو مختلفان. والوجدانيّاتُ من المعقولات وما يتركبه المتخيّلة إن كان من المحسوسات فملحقٌ

بها وإلّا فبا لمعقولات وقد شرط أن يكون المشبّه به أقوىٰ والتّشبيه عند علما والبيان يقع في الأعراض النّسبيّة والكيف والكم لا غير. ويشبّه في وصفٍ ويراد لازم ذلك الوصف، ويسمّىٰ تشبيهاً مجازيّاً. والغرض من التّشبيه عائدٌ، إمّا إلى المشبّه أو المشبّه به. فعلى الأوّل يكون المقصود بيان إمكانه أو حاله أو صفة له أو تقريرها. وهٰذه الأربعة تقتضي أن يكون وجه الشّبه في المشبّه به أو المسند إليه أتمّ وهو به أشهر أو تزيينه أو تقبيحه أو استطرافه. وعلى الثّاني يكون المقصود إيهام أنّه أتمّ أو إعلام أنّه أهمُّ.

وربّما يعبّر عن التّشبيه بما يدلّ على التّشابه لنكتةٍ.

ثمّ للّتشبيه باعتبار كُلّ من الأركان والغرض أقسامٌ، فإنّه باعتبار الأفراد والتّركيب في طرفيه أربعةُ أقسام: وإن تعدّد طرفاه، فإمّا ملغوفٌ، وهو أن يُؤتىٰ أوّلاً بالمشبّهات على طريق العطف أو غيره، ثمّ بالمشبه بهاكذلك، أو مفروقٌ، وهو أن يُؤتىٰ بمشبّه ومشبّه به ثمّ بآخر وآخر. وإن تعدّد طرفه الأوّل، وهو المشبّه دون المشبّه به الثّافي، فتشبيه التّسوية، وإن تعدّد طرفه الثّاني فتشبيه الجمع، وباعتبار وجه الشّبه ينقسم إلى التّمثيل وغيره. والتّمثيل ما يكون وجهه وصفاً متنزعاً من متعدّد. وقيدّه الشكاكيّ بكونه غير حقيقيّ كما [في تشبيه مثل اليهود بمثل الحمار] وغيره ما يغايره.

وأيضاً ينقسم بهذا الإعتبار إلى مجملٍ لم يذكر وجهه ومفصّلٍ ذكر ذلك.

وإلىٰ قريبٍ مبتذل ينتقل فيه من المشبّه إلى المشبه به من غير تدقيق النّظر لظهور وجهه، وإلىٰ بعيد غريب لا يكونُ كذلك.

وباعتبار الأداة ينقسمُ إلىٰ مؤكّدٍ حذفت أداته، ومرسلٍ يقابله. وباعتبار الغرض إلىٰ مقبول وافٍ بإفادة المقصود ومردوده، وباعتبار حذف الأركان وذكره ثمانيةً. فإنّ الأركان أربعةٌ، والمشبّه به مذكورٌ قطعاً، فالمشبّه إمّا مذكور أو محذوف، وعلى التّقادير فالأداة إمّا مذكورٌ أو محذوفٌ. وذلك ثمانية اما عليها حذف وجهه وأداته فقط أو مع حذف المشبّه ثمّ حذف أحدهما كذلك، ولا قوّة لغيرهما.

الفصل الثّاني
في
<الحقيقة والمجاز>

اللّفظ فيما وضع له في اصطلاح المتخاطب حقيقةٌ وفي غيره بحسب ذلك الاصطلاح مجازٌ، ولا بدّ من قرينة وعلاقة. ثمّ العلاقة إن كانت هي المشابهة كان استعارةً وإلّا مجازاً مرسلاً، كمامرّ، وسيأتي تفصيله .

والاستعارة بهذا التّفسير تسمّىٰ تحقيقيّةً. وقد تطلق على امرين آخرين، أحدهما الاستعارةُ بالكناية وثانيهما الاستعارةُ.

بالتّخييليّةُ وبيان ذلك أنّ قد يضمر النّسبةُ في النّفس فلا يصرّح بشيء من أركانه سوى المشبّه، ويدلّ عليه بأن ينسب للمشبه أمرٌ بالمشبّه به، فيسمّىٰ ذلك التّشبيه المضمر في النّفس استعارةً بالكناية أو مكنيّاً عنها، وإثبات ذلك الأمر استعارةً تخييليّة.

وعرّف السّكاكيّ الاستعارة: بأن يذكر أحد طرفى النّسبة ويريد به الآخر عنه دخول المشبّه في جنس المشبّه به، وقسّمها إلى المصرّح بها والمكنيّ عنها. وعني بالمصرّح بها أن يكون الطرف المذكور هو المشبّة به، وقسّمها إلى التّحقيقيّة والتّخييليّة والمحتملة لهما، وفسّر التّحقيقيّة بما يكون المشبه المتروك محققاً حسّاً أو عقلاً. وعدّ التّمثيل هٰهنا. وفسّر التّخييليّة بما لا تحقّق لمضاها حسّاً أو لا عقلاً. وإنّما تكون صورةً وهميّةً محضةً. وعني بالمكنّي عنها أن يكون الطّرفُ المذكور هو المشبّة. ويراد به المشبّه به، ثمّ الاستعارةُ التّحقيقيّةُ: باعتبار الطّرفين، وهما المستعار والمستعار إليه، فسمان، لأنّ اجتماعهما في شيء إمّا ممكنٌ أو ممتنعٌ، ويسمّىٰ الأوّل وفاقيّةً والثّاني عناديّةً، ومنها التّهكميّةُ والتّمليحيّةُ، وهما ما استعمل في ضدّه أو نقيضه .

وباعتبار الجامع، وهو ما قصد اشتراك الطّرفين فيه. فهو ينقسم إلى العاميّة، وهي المبتذلة لظهور الجامع، والخاصّيّة وهي الغريبةُ. والغرابة قد تكون في التّشبيت وقد تحصل بتصرّف في العاميّة، ثمّ الجامع إمّا داخلٌ في مفهوم الطّرفين أم لا.

ثمّ إنّها باعتبار الطّرفين والجامع ستّةُ أقسام، لأنّ الطّرفين إمّا حسّيّان او عقليّان. أو مختلفان وذلك أربعة، والجامع في ثلاثة منها عقليّ لا غير، وفي القسم الأوّل، وهو أن يكونا حسّيين، إمّا حسّيٌّ أو عقليٌّ أو مختلفٌ، فذلك ستّةٌ لا محالة.

ثمّ إنّها باعتبار اللفظ تنقسم إلى أصليّة وتبعيّة. وذلك أنّ اللفظ المستعار إن كان اسم جنس فأصليّة وإلّا فتبعيّةٌ، كالفعل وما يشتقّ منه والحروف. فالتّشبيه في الفعل ومشتقاته لمعنى المصدر وفي الحرف لمتعلّق معناه...

والسّكاكيُّ ردّ التّبعيّة إلى المكنيّ عنها علىٰ مذهبه.

ثمّ إنّها باعتبار الاقتران بما يلائم المستعارله أو بما لا يلائم المستعار منه. فالأوّل مطلقة والثّاني مجرّدة والثّالث مرشّحة، وقد يجمع التّجريد والتّشريح، وممّا ينبغي أن عند له أنّه لا يتأتى الاستعارة في خبر المبتدأ والحال والمفعول الثّاني من باب علمت وخبر كان، ويتأتىٰ في المبتدأ الفاعل والمفعول والمجرور بالحذف والإضافة.

والإستعارة قد تكون واحدةً وقد تكون متعدّدةً.

الفصل الثّالث

<الكناية>

الكناية لفظٌ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، وهي ثلاثة أقسام:

الأوّل: المطلوب بها غير صفة ولا نسبة. فمنها ما هو معنى واحد، ومنها ما هي مجموع معان وتسمّىٰ مركّبةً. وشرطهما الاختصاص بالمكنيّ عنها، ليحصل الانتقال. وجعل السّكّاكيُّ الأولىٰ قريبة والثّانية بعيدة.

الثانية: المطلوب بها صفةٌ من الصّفات. فإن لم يكن الانتقال من الكناية إلى المطلوب بواسطة فقريبة وإن كانت بواسطة فبعيدة. والقريبة تنقسم إلى واضحةٍ يحصل الانتقال فيه بسهولة، وخفيّةٍ تتوقّفُ علىٰ تأمّل وإعمال رويّة .

الثّالث: المطلوب بها نسبة أم لا، أي الموصوف في هٰذين القسمين إثبات أمر أو نفيه عنه، وهو المراد بالاختصاص، قد يكون غير مذكور.

قال السّكّاكيُّ «الكنايةُ تتفاوتُ إلىٰ تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة» . وبيانُه: أنّ الكناية إذا كانت عرضيّةً مسوقةً لأجل موصوف غير مذكور كان تعريضاً؛ وإن لم تكن، فإن كثرت الوسائطُ في اللّزوم بين اللازم والملزوم كان تأويعاً، وإ قلّت مع خفاء اللزّوم كان زمراً وإيماءً وإشارةً.

ثم قال: «والتّعريضُ قد يكون مجازاً».

الفصل الرّابع

<أقسام المجاز المرسل>

قد عرفت: أنّ المجاز المرسل لفظٌ استعمل في غيرما وضع له في اصطلاح التّخاطب لعلاقة ومناسبة غير المشابهة. وذلك لحكم الاستقراء علىٰ وجوه كثيرة:

الأوّل للّزوم، فمن ذلك إطلاق اسم الّلازم على الملزوم وعكسه. الثّاني الاشتراكُ، الثّالث كونه آئلاً إليه، الرّابعُ كونه كما بحث عليه، الخامس المجاور، السّادس الحلول. فمن ذلك إطلاق اسم الحالّ على المحلّ وعكسه، السّابع السّببيّة، فمنه إطلاق اسم السبّب على السّبب وعكسه، الثّامن الكّليّة والجزئيّة، التّاسع الإطلاق والتّقييد، العاشر الخصوص والعموم، الحادي عشر الآليّةُ، الثّاني عشر البدليّةُ، وربّما يعتبر وجوه أخر، علىٰ ما فصلّ في الكتب المفصّلة. وقد يفصّل ما فصّل إلىٰ ما هو أكثر تفصيلاً فيو داد تعديداً .

أشرنا إليه أوّلاً كما يعنى المجاز حقيقة وقد يطلق مجازاً أو اشتراكاً علىٰ

معان أخر.

فمن ذلك المجاز المركّبُ وهو اللّفظ المستعمل فيما يشبه بمعناه الأصليّ تشبية التّمثيل. وهو، كمامر، ما يكون وجهه منتزعاً من متعدّد للمبالغة في التّشبيه ويسمّىٰ تمثيلاً مطلقاً، ومتىٰ شاع استعماله مثلاً والأمثالُ لا تتغيّرُ.

ومنه المجاز المفرد، وهو كلمةٌ يغيّر حكم أعرابها بحذف أوزيادة. ومنه المجاز بالزّيادة ومنه المجاز بالحذف والنقصان.

ومنه المجاز العقليُّ، ويسمّىٰ مجازاً حكميّاً، ومجازاً في الإثبات والنّسبة وإسناداً مجازيّاً، وهو إسنادُ الفعل أو معناه إلىٰ ملابس له غيرما هو له عند المتكلّم في الظّاهر تناول أي بنصب قرينة علىٰ أنّ الإسناد إلىٰ ما هو له. وذلك الغير هو الفاعل في المبنيّ للفاعل، والمفعول به في المبنيّ له. ويقابله الحقيقة العقليّة، وهو إسناد الفعل أو معناه إلىٰ ما هو له عنه المتكلّم في الظّاهر.

والسّكّاكيّ أنكر المجاز العقليّ ونظمه في سلك الاستعارة بالكناية.

وأورد عليه النّظر من وجهين، أدهما أنّه يستلزم أن يكون المراد بالفاعل المجازيّ هو الفاعل الحقيقيّ، وذلك مستلزمٌ لمفاسد كثيرة. منها أن يكون المرادُ بـ «عيشة» في قوله تعالىٰ «عيشة راضية» صاحبها.

وفساد اللّازم أظهر من أن يخفىٰ. وقس عليه كثيراً من أمثاله ونظائره. وثانيهما أن ينقض بما يسشتمل علىٰ ذكر الفاعل الحقيقيّ. وذلك مانعٌ عن حمل الكلام على الاستعارة، لا شتماله علىٰ ذكر طرفي التّشبيه، نحو: «نهاره صائمٌ» و «ليله قائمٌ» وأجيب عن الأوّل: بأنّه منبنيّ علىٰ أن يكون الاستعارة بالكناية عبارةً عن ذكر المشبّه وإرادة المشبّه به حقيقةً. وليس كذلك، بل هو ذكر المشبّه وإرادة المشبّه به ادّعاءً ومبالغةً. وعن الثّاني: بأنّه إنّما يكون مانعاً إذاكان ذكرهما علىٰ وجه يغني عن التّشبيه.

الفنّ الثّالث
في
البديع

ومنه يعرف وجوه التّحسين والتّزيين. وهي ضربان، معنويٌّ راجع إلى تحسين المعنى أوّلاً وبالذّات ولفظيٌّ راجع إلى تحسين اللّفظ كذلك.

أمّا [التّحسين] المعنويٌّ [فله أقسام]

فمنه المطابقة ويُسمّىٰ طباقاً وتضادّاً أيضاً. وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة بلفظين من نوع واحد أو نوعين. وهٰذا هو طباقُ الإيجاب، وأمّا طباقُ السّلب، فهو الجمع بين فعلي مصدر واحد، أحد هما مثبتٌ والآخر منفيٌّ، أو أحدهما أمرٌ والآخر نهيٌ. ومن الطّباق ماسمّاه بعضهم تدبيجاً. وهو أن يذكر الوانٌ في معني يقصد الكنايةٌ أو التّورية.

ويلحق بالطّباق أمران، الجمع بين معيين غير متقابلين بلفظين يتقابل معناهما الحقيقيّان، ويسمّى إيهام التّضادّ، والجمع بين معنيين يتعلّق أحدهما بما يقابل الآخر نوع تعلّق.

ويدخل في الطّباق ما يختصّ باسم المقابلة، وهي أن يؤتىٰ بمعنيين متوافقين أو أكثر، ثمّ بما يقابل ذلك على التّرتيب، والمراد بالتّوافق ما يقابل التّقابل.

ومنه مراعاة النّظير، ويسمّىٰ التّناسب والتّوفيق، والإيتلاف والتّلفيق أيضاً، وهي جمع أمر وما يناسبه، لا بالتّضادّ.

ومنه تشابه الأطراف، وهو ختم الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنىٰ. ويلحق بها إيهام التّناسب، وهو الجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين لهما معنيان متناسبان وإن لم يكونا مقصودين.

ومنه الإرصادُ، ويسمّىٰ تسهيماً، وهو أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدلّ عليه إذا عرف الرّويُّ.

ومنه المشاكلة وهو ذكر الشّيء بلفظ غيره، لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً .

ومنه المزاوجة، وهي أن يزاوج بين معنيين في الشّرط والجزاء.

ومنه العكس والتّبديل، وهو أن يقدّم جزءٌ من الكلام ثمّ يؤخّر.

ومنه الرّجوع، وهو العود إلى الكلام السّابق بالنّقض لنكتة .

ومنه التّورية، ويسمّىٰ إيهاماً. وهي أن يطلق لفظٌ له معينان قريب وبعيد. ويُراد البعيد بقرينة خفيّة. وهي إمّا مجرّدةٌ لا تجامع شيئاً ممّا لا يلائم المعنى القريب، أو مرشحّة مجامعة.

ومنه الاستخدام، وهو أن يراد بلفظٍ له؟؟؟ أحدهما ثمّ بالضّمير العائد إلىٰ ذلك اللّفظ المعنى الآخر، أو يراد بأحد ضميره أحدهما وبالآخر الآخر.

ومنه اللّفّ والنّشر، وهو ذكر متعدّد على التّفصيل والإجمال، ثمّ ذكرما لكلّ واحد من آحاد هٰذا المتعدّد من غير تعيين ثقّةً بأنّ السّامع يردّ مال كلّ من آحاد المتعدّة إلىٰ ما هوله، لعلمه بذلك بالقرائن اللّفظيّة والمعنويّة. وعلى الأوّل النّشر إمّا علىٰ ترتيب اللّفّ أو غيره.

ومنه الجمع، وهو أن يجمع بين متعدّد في حكم واحد.

ومنه التّفريق، وهو إيقاع تباينٍ أمرين من نوع بين أمرين في المدح أو غيره، ومنه التّقسيم، وهو ذكر متعدّد ثمّ إضافة مالكلّ اتليه على التّعيين .

ومنه الجمع مع التّفريق، وهو أن يدخل شيئان في بعض، ويفرّق بين جهتني الإدخال.

ومنه الجمع مع التّقسيم، وهو جمع متعدّد تحت علم، ثمّ تقسيمه أو العكس.

ومنه الجمع مع التّفريق والتّقسيم. ولا يخفىٰ تفسيره بعد ما قدّمنا.

ومنه التّجريد، وهو أن ينتزع من أمر ذي صفة آخر مثله فيها لكمالها فيه. وذلك إمّا بحرف أو بدونه. ومن هٰذا الباب مخاطبة الإنسان نفسه.

ومنه المبالغة، وهي أن يدّعىٰ لوصف بلوغه في الشّدّة والضّعف حدّاً مستحيلاً أو مستبعداً لئلّا يظنّ أنّه غير متناه فيه .

وتنحصر في التّبليغ والإغراق والغلوّ، لأنّ المدّعىٰ إن كان ممكناً عقلاً لاعادةً فإغراق، وهما مقبولان، وإلّا فغلوّه مردود غالباً ومقبول إن تضمّن نوعاً حسبناً من التّخيّل أو يكون مقارناً لما يقربه. ومن الغلوّ ما أخرج مخرج الهزل والخلاعة.

ومنه المذهب الكلاميّ، وهو إيراد الدّعوىٰ بحجّة.

ومنه حسن التّعليل، وهو أن يدّعىٰ لوصفٍ علّةٌ مناسبةٌ له، باعتبار لطيف غير طبيعيّ .

ومنه التّفريق، وهو أن يثبت لمتعلّق أمر حكمٌ بعد إثباته لمتعلّق أمر آخر.

ومنه تأكيد المدح بما يشبه الذّمّ، وهو ضربان:

أوّلهما، هو أفضلهما، أن يستثنىٰ من صفة ذمّ منفيّة عن الشّيء صفة مدح بتقدير دخولها فيها .

وثانيهما أن يثبت لشيء صفة مدح ويعقّب باداة استثناء؟؟؟ صفة مدح أُخرىٰ له.

ومنه تأكيدُ الذّمّ بما يشبه المنع. وذلك أيضاً ضربان، أحدهما أن يستثنىٰ من صفة مدح منفيّةٍ عن شيء صفة ذمّ بتقرير دخولها فيها، وثانيهما أن يثبت لشيء صفة ذمّ وتعقّب بأداة استثناء يليها صفة ذمّ أُخرى له.

ومنه الاستتباع، وهو المدح بشيء علىٰ وجه يستتبع المدح بشيء آخر .

ومنه الإدماج، وهو أن يضمّن كلامٌ سيق لمعنیً، معنى آخرُ.

ومنه التّوجيه،ويسمّىٰ محتمل الضّدّين،وهو إيراد كلام محتمل لوجهين مختلفين.

ومنه الهزل الّذي يراد به الجدّ.

ومنه تجاهل العارف، وهو سوق المعلوم مساق غيره لنكتةٍ،كالتّوبيخ والمبالغة في المدح والذّمّ .

ومنه القول بالموجب، وهو ضربان، أحدهما أن يقع صفة في كلام الغير كفاية عن شيء اثبت لم حكم فيثلبتها لغيره من غير تعرّض لثبوته له أو نفيه عنه، وثانيهما حمل لفظه ومع في كلام الغير علىٰ خلاف مراده ما يحتمله بذكر متعلّقه .

ومنه الإطّراد، وهو أن يأتىٰ بأسماء الممدوح أو غيره وأسماء آبائه علىٰ ترتيب الولادة من غير تكلّف.

ومنه التّلميح، وهو أن يشاء في فجوى الكلام إلىٰ قصّة أو شعر من غير ذكر .

وأمّا [التحسينُ]اللّفظيُّ [فله أقسامٌ]:

فمنه التّجنيسُ، وهو تشابه الكلمتين لفظاً، وله أقسامٌ.

أوّلها التّامّ، وهو أن يتّفقا حرفاً وحركة عدّةً وترتيباً وهيأةً وإن كانا من نوع واحل يسمّىٰ مماثلاً، وإلّا مستوفىٰ.

وثانيها المركّب، وهو أن يكون أحد اللّفظين مركّباً والآخر مفرداً فإن اتّفقا متشابهاً وإلاّ مفروقاً.

وثالثها المحرّف، وهو الاتّفاق في هيأة الحروف.

ورابعها النّاقص، وهو أن يختلفا في أعداد الحروف. وذلك الاختلاف إمّا بحرف واحد في الأوّل أوفي الوسط أوفي الآخر، يُسمّىٰ مُطرّفاً، وإمّا بأكثر ويُسمّىٰ مذيّلاً.

وخامسها المضارع، وهو أن يختلفا في أنواع الحروف وقد اشترط أن لا يقع الاختلاف باكثر من حرف مع قرب المخرج.

وسادسها: اللاّحق، وو أن يكون كذلك مع بعد المخرج.

وسابعها: تجنيس القلب، وهو اختلاف حروف المتجانسين بهذا التّجنيس في أوّل بيت والآخر في آخره، سمّى تجنيس القلب حينئذ مقلوباً مجنّحاً .

وثامنها المزدوج، وهو أن يتولىٰ أحد المتجانسين إنّي مجانسٍ كان بآخر، ويسمّىٰ مكرّراً ومردّداً أيضاً .

ومنه تجنيسُ الإشارة، وهو أن لا يُصرّح له، نحو: «حلقت رأس موسىٰ باسمه».

ومنه الاشتقاق وشبهه، وهو أن تكون الحروف الأصلّية متحدّةً.

ومنه ردّ العجز على الصّدر، وهو في النّثر أن يكون أحد اللفظين المكرّرين أو المتجانسين أو المحلقين بهما وهو ما يجمعهما الاشتقاق أو شبه الاشتقاق في الشر في أوّل الفقرة، والآخر في آخرها، وفى النّظم أن يكون أحدهما في آخر البيت والآخر

في صدر المصراع الأوّل أو؟؟؟ أو صدر الثّاني أو آخره .

ومنه التسجّع، وهو تواطؤ الفاصلتين من النّثر علىٰ حرف واحد في الآخر .

وهو في النّثر كالقافية في الشّعر. وهو مطرّفٌ إن اختلفا في الوزن وإلّا فترصيعٌ إن كان ما في إحدى القرينتين من الألفاظ أو أكثره مثل ما يقابله من القرينة الأخرى في الوزن والتّقفية، وإلّا فمتوازٍ. ولا يقال في القرآن أسجاعٌ، بل يقال: فواصل. وقيل: السّجع غير مختصّ بالنّثر .

ومنه ما يسمّىٰ ستطيراً، وهو جعل كلّ من شطري البيت سجعةً مخالفةً لأختها.

ومنه الموازنة، وهي تساوي الفاصلتين في الوزن دون التّقفية.

ومنه القلب، وهو أن يكون الكلام بحيث لو عكسته وبدأت بحرفه الأخير إلى الأوّل كان الحاصل بعينه هو هٰذا الكلام. ويجرى عن النّظم والنّثر.

ومنه لزوم ما لا يلزم، ويسمّىٰ التزاماً وتضميناً وتشديداً وإعناقاً أيضاً، وهو أن يؤتىٰ قبل [حرف] الرّويّ أو ما يقوم مقامه من الفاصلة ما ليس بلازم في السّجع .

ومنه التّضمين، وهو أن يضمّن الشّعر شيئاً من شعر الغير مع التّنبيه عليه، وقد يجعل شاملاً للنظم والنّثر .

ومنه الاقتباس، وهو أن يضمّن الكلام شيئاً من القرآن والحديث.

ومنه التّمليح، وهو أن يشار في فحوى الكلام إلىٰ قصّة أو شعر من غير ذكره.

فهذا ما هو المشهور من المحسّنات المعنويّة و اللّفظيّة.

وفي القبيلتين محسّناتٌ أخر، كالتّحديد والتّمية والتّرشيح والتّشريد والمعمّىٰ واللّغز وجامع شدة اشتهارُهما غير مشهرين بكونهما من المحسّنات البدبعيّه وكثرة مباحشهما وكونهما موضوعاً لفنّ برأسه دوّنه الفاضل النّحرير شرف الدّين عليٌّ اليزديُّ، فرتّبهما فنّاً برأسه. وهذا بعض ما فيه .

الفنّ الرّابع

< المعمّىٰ >

المشهور في تعريف المعمّىٰ أنّه كلامٌ موزونٌ دالّ علىٰ اسم من الأسماء بطريق الرّمز والإيماء. وفي تعريف اللّغز: إنّه كلامٌ موزونٌ دالٌّ علىٰ ذات شيء من الأشياء بحيث يمتاز عن كلّ ماعداه. وفي كلّ منهما نظرٌ من وجوه وأقسام...

المعمّىٰ بالقسمة الأولىٰ ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: التّحصيليّة المختصّة بتحصيل المادّة، والتكمليّة الخاصّة بتكميل الصّورة، والتسهيليّة الغير المخصوصة بشيء منها الشّاملة لهما.

ثمّ التّسهيلية تنقسم إلى أربعة، والتّحصيليّة إلىٰ ثمانية، والتّكميليّة إلىٰ ثلاثة.

وأمّا أقسامُ التّسهيليّة: [فأربعةٌ]

فأوّلها الانتقاد، وهو الإشارةٌ إلىٰ تعيين بعض الحروف المندرجة في النّظم لأن ينصرف فيه بعمل من الأعمال.

وثانيها التّقليل، وهو تقسيم لفظ إلىٰ ألفاظ متعددّة مع إرادة استقلال كلّ واحد من تلك الألفاظ أو مع إرادة استقلال المجموع المركبّ من تلك الألفاظ مع الغير.

وثالثها التّركيب، وهو عبارةٌ عن ضمّ لفظين أو أكثر فتكونُ مفردةً بحسب القعد المعمّائيّ مركبّةً بحسب النّظم الشّعريّ.

ورابعها التّبديل، وهو الإشارة إلىٰ تبديل بعض الحروف ببعض.

وأمّا أقسام التّحصيليّة [فثمانيةٌ].

فأوّلها التّخصيص والتّنصيص، وهو ذكر بعض الحروف صريحا أو إرادة نفسه بوجد من الوجوه.

وثانيها التّسمية، وهو ذكر اللفظ وإرادة المعنى المسمّىٰ أو عكس هذا.

وثالثها التّلميح، وهو الإشارة إلىٰ حرف مسطور في موضع معيّن.

ورابعها التّرادف والاشتراك. وهو إيراد لفظ وإرادة لفظ آخر مرادف له.

وخامسها الكناية، وهي قسمان، أوّلهما إراد اللّفظ وإرادة لفظ آخر، لدالته علىٰ معنىً غير موضوع له، ويدلّ عليه الموضوع وثانيهما إيراد لفظ وإرادة الآخر بشرط أن لا يكون دلالة الأوّل على الثّاني تبنياً على أنّ الثّاني موضوعٌ للأوّل أو في محلّ مشهور مسطور.

وسادسها التّصحيف، وهو إيراد لفظ وإرادة آخر مصحف.

وسابعها الاستعارة والتّشبيه، وهو إيراد لفظ وإرادة حرف بحيث ينتقل الذّهن فيه إليها.

وثامنها الحسابيّات، ومحصولها درج اللّفظ في النّظم بوجه من الوجوه المعتبرة، بحيث يدلّ علىٰ عدد معيّن. واللفظ الدّالّ على العدد يحتمل أن يكون صورة اسم ذلك العدد، ويعبّر عنه بالأسلوب الاسميّ، أو يكون صورة حروفه، ويسمّىٰ أسلوباً حرفيّاً. ويحتمل أن لا يكون شيئاً منهما، بل يكون مفهوم ذلك اللفظ، ويعبّر عنه بالأُسلوب الإحصائيّ، وقد يكون أمراً مبايناً لذلك العدد، ويكون انتقال الذّهن بواسطة علاقة، ويسمّىٰ أُسلوباً انحصاريّاً. وإن كان لانتقال بواسطة صورة رقمية سُمّي أسلوباً رقميّاً.

وأمّا الأقسام التّكميليّة [فثلاثة].

فأوّلُها التأليف، وهو عبارةٌ عن الإشارة إلىٰ جميع الموادّ المتفرقّة.

وثانيها الإسقاط، وهو إسقاط حروف أو اكثر، وهو اللّفظ المدرج في النّظم.

وثالثها القلب، وهو عبارةٌ عن التّغيير في ترتيب حروف أوكلمات مندرجة في النّظم. وهو إمّا قلب كلّ أو قلب بعض، هذا.

وأعلم أنّ المورد في هذين الفنيّن، بل في كثير من مطالب الفنيّن السّابقين من

الحدود والرّسوم إنّما هو المذكور في الكتب المشهورة من غير تغيُّر في النّظم والتّتريب أو تصرّف في النّسق والتّوصيف إلّا قليلاً فيما يحتاج إليه، فأعرضنا عن التّعرّض لما فيه أو عليه، وإن أردت شيئاً فعليك بتعليقاتنا.

خاتمةٌ

اعلم أنّ صفة المُلغز والمُعمّىٰ من الصّفات الّتي فشا وجذب شيئاً من بينها بقرب زماننا هذا المتفطّن المتبع، وفيها معايب ومطاعن لا تخفىٰ على المتأمل فيها.

وإنّي أبدعت صنعةً أخرىٰ سميّتها ملاحةً وبراعةً، لا يخفىٰ حسنها وملاحتها ولطفها وبراعتها علىٰ أرباب النّهىٰ وأصحاب الفطانة والدَّهىٰ. وهي أن يؤتىٰ بمصارع وفقرات متعدّدة مختلفة تنتظم من أثنان كلّ منهما ما يفيد فائدةً شبيهة بالأُولىٰ أو غير شبيهة بالأولىٰ.

وربما يعبّر منهما بالسّيّال، فيقال: هو ما لا يقفُ علىٰ واحد حروف الاسم أربعة، وفي البيذاء موضعه إذا أسقطت حرفين. فذلك الاسم أجمعه. والأُحجيّة تشمل المعمّىٰ والملغز كليهما.

ومنها المخلّطات والأُغلوطات، مثل ما الذي نصفُه كلُّه، ولا يصحّ كلّه نصفه، وحسب آخر ما الّذي نصفه كلّه ونصفه شرط نصفه وبه آخر، أي شيء نصفه كلّه وكلّه ما نقص من ثلثه، والأغلوطةُ في كلّ بوجه.

ومن الأغلوطات: أيّ شيء نصفُه عشرة، ونصفُه تسعة، أمثال نصفه، وما شيئان اسمهُما سواء وأمطها. مقاعد انتساب أو أحصراك؟؟؟ عن ملأطعم تلذّذ والإشراب، وما أن يوحد أنّ النّفع ألّا يضرب أو يضرب من عذاب مساو فيه عن ذناب وما فيه عن ذناب .

فهرست

مصنّفات غياث الدين منصور حسيني دشتكی شیرازی

(۹)

الکلام

< في تبيين كلام الله العلّام >

به اهتمام

عبدالله نورانی

بسم الله الرحمن الرحيم

كلامُ الله مفتاحُ العلوم ، وفي نُزوله وعُلوّه إعجازُ القُروم . مفتاحٌ بديعٌ ، به يُفتَحُ كُلُّ باب لمن يَقرُبُ من ذلك الجناب ، ويُسَدُّ جميعُ المسالك علىٰ من يَبعُدُ عن ذلك . إنّه مُعجِزٌ عظيمُ الشّأن ، ونازلٌ صاعدٌ بديعُ البيان ، قاطعُ البرهان ؛ أعجز ببلاغة عباراته البليغةِ الفُصَحاء ، وبلطائف إشاراته مسامعَ البُلغاء ، وبدقائق حقائق معانيه العُلماء ، وبحقائق مُحكمات حِكمهِ الحُكماء، وببواطن أسراره العُرفاء ، وبظواهر أحكامه الحُكّامَ والفُقهاء . كلّ في حكايته كُلُّ مَن لهُ خَبرٌ ، وتحيّر في روايته كُلُّ ذي سَمع وبَصَر . تبصّر كيف تحيّرَ في صُدوره عن مَصدره بَـهَرَةُ الكلام ، وفي ظُهوره عن مَظهره الأجِلّةُ الأعلامُ . فلله الحمدُ علىٰ ما هدانا بالكلام إلى الكلام ، وفيه وبه نيلُ كلِّ مطلوب ومرام .

ثُمّ الصّلاةُ والسّلامُ علىٰ مَن به علىٰ شأنُـهُ ، وبارتفاعه وعُلوّه ارتفعَ منزلتُهُ ومكانُهُ . وخُصّص مَن انتمى إليه، من الآل والإخوان ، بمزيد الصّلاة والسّلام والتّحيّة والرّضوان .

وبعدُ ، فإنّ الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقولُ : لا يخفىٰ علىٰ ذوي الأفهام أنّ الكلامَ في «الكلام» من سُنَن الكرام ، فلقد تحيّر فيه الأجِلّةُ الأعلامُ ؛ وإنّي أصبحتُ عارفاً بشيء من بدائع الدّقائق ونَبذٍ من لطائف الحقائق فأردتُ نَظمَها وتَبيينَها ونَثرَها ، تبصرةً للألبّآء والأذكيآء وتذكرةً للأحبّآء .

فنظمتُ هذهالفرائد الزّوائد في سِلك ما أفادهُ العلماء من الفوائد في أربع مقالات:

أُولاها في ماهيّة الكلام

وثانيتُها في حُدوثه وقِدمه

وثالثتُها في كيفيّة نُزُوله

ورابعتُها في إشارة مّا إلىٰ شيء ممّا يبلغُ إليه البشرُ من مقاصده ومنافعه ، وذكر آدابٍ سَنّها الأُدَباءُ في روايته وقراءته وتلاوته .

المقالة الأولىٰ

فيها مطالبُ ونفتتحُ الكلامَ بفاتحة فائحة للكلام نُحرّرُ بها الكلام

<فاتحةٌ>

فنقولُ : اتّفق أهلُ المِلل علىٰ أنّ لِلّهِ تعالىٰ كلاماً ، واعتمدُوا في الثُّبوت والإثبات علىٰ ما تواتر عن الأنبيّاءﷺ . قالوا : ثبت صِدقُ الأنبياء بدلالة المُعجِزة بلا كلام ، فلا دورَ .

أقولُ : لُزومُ الدَّور ممنوعٌ . وإنّما يلزمُ لو توقّف الثُّبوتُ أو الإثباتُ علىٰ نفسه ، فلا بُعدَ في ثُبُوت النُّبوّة بالكلام ، ثُمّ به وبها أنّ الكلامَ صفةٌ لهُ ـ تعالىٰ ـ فيمكنُ أن يثبتَ كونُ القُرآن كلامَهُ بالقُرآن ، لا بكونه كلامَهُ . وبالجُملة يثبتُ بالقُرآن وعِبارته ، لا من القُرآن وعبارته .

ومن توهّم أنّ إثباتَ الكلام لهُ ـ تعالىٰ ـ لا يتأتّىٰ بالشّرع أصلاً ؛ فقد التبس عليه الشّرائعُ ووُجُوهُ الإثبات . وأيُّ استحالة في إثبات أنّ لهُ ، تعالىٰ ، كلاماً بشرع أو شرائع سابقة ، ثُمّ بعدَ هٰذا يُعرَفُ بكلام أنّه صفةٌ لهُ ـ تعالىٰ ـ وثبت بهذا شرعٌ ؛ أو ثبت أوّلاً علىٰ طائفة شرعٌ بكلام ، ثُمّ بهذا الشّرع الثّابت علىٰ الطائفة الأُخرىٰ بوجه آخرَ هذا الكلامُ . أما يمكنُ إثباتُ الرّبيع بالإنبات؟ ثمّ بإثبات الإنبات ثُبوتُ الرّبيع؟

وأفاد الأُستادُ ﷺ مُوافقاً لبعض العلماء : أنّ صِدقَ الأنبياء يثبتُ بدلائل المُعجِزات من غير توقُّف علىٰ إخبار الله ، تعالىٰ ، بصدقهم بطريق التّكلّم ، فلا دورَ .

ولا يخفىٰ أنّ الّذي أشرنا إليه أدقُّ وأولىٰ . وعلىٰ هذا فالإخبارُ المزبورُ لا يلزمُ الدّورَ .

ومنهم من استدلّ علىٰ أنّ الله ـ تعالىٰ ـ متكلّمٌ ، بدليل حَسِبَهُ معقولاً . وعندي أنّ من لهُ عقلٌ يعلمُ أنّهُ غيرُ معقول ولا مقبول.

وحاصلُ دليله : «أنّ عدم التّكلّم ممّن يصحُّ اتّصافُهُ بالكلام ـ أعني الحيّ القادر ـ نقصٌ واتّصافٌ بأضداد الكلام ، وهو على الله ـ تعالىٰ ـ مُحالٌ . وإن نوقش في كونه نقصاً ، سِيّما إذاكان مع القدرة على التّكلّم ،كما في السّكوت ، فلا خفاءَ في أنّ التّكلّمَ أكملُ من غيره ، ويمتنعُ أن يكونَ أكملَ من الخالق .» انتهىٰ كلامه .

وأقولُ : إنّه منقوضٌ بكلامه . وبالجُملة ، لا خلافَ لأرباب المِلل والمذاهب في أنّ لهُ ـ تعالىٰ ـ كلاماً ، وأنّه متكلّمٌ ، وإنّما الخلافُ في ماهيّة كلامه وفي حُدوثه وقِدَمه . قالت الأشاعرةُ : كلامُهُ ليس من جنس الأصوات والحُروف ، بل صفة أزليّة قديمة قائمة بذاته ـ تعالىٰ ـ مُنافيةٌ للسُّكوت وآلاته ـ كما في الخَرس والطفوليّة ـ هو بها آمِرُنا ومُخبرُنا إلىٰ غير ذلك ، يُدَلُّ عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة . فإذا عُبِّرَ عنها في العربيّة فقرآنٌ وبالعبرانيّة فتوراةٌ أو زَبُورٌ . والاختلافُ في العبارات دُونَ المسمّىٰ ، كما إذا ذكر اللهُ ـ تعالىٰ ـ بألسنة مُتعدّدة ولُغات مُختلفة . وهو معنىً قائمٌ بالنّفس يُعَبَّرُ عنها بألفاظ ، وهو الكلامُ حقيقةً ، وهو قديمٌ قائمٌ بذاته ـ تعالىٰ ـ وهو غيرُ العبارة ، إذ تختلفُ العِباراتُ بالأزمنة والأمكنة ، ولا يختلفُ الكلامُ النّفسيُّ والقَولُ الّذي هو معنىً قائمٌ بنفسه ، ولا يتغيّرُ بتغيُّر العبارات باختِلاف اللُّغات والدّلالات . وغيرُ المختلف غيرُ المختلف .

والكلامُ النّفسيّ غيرُ العلم ، إذ قد يُخبِرُ الرَّجُلُ بما لا يَعلمُ ، بل يَعلمُ خلافَهُ أو يشكُّ فيه ؛ وغيرُ الإرادة ، إذ قد يأمرُ بما لا يُريدُ .

وبالجُملة أثبتت الأشاعرةُ صفةً مُغايرةً للعلم والإرادة، وسَمَّوها كلاماً نَفسيّاً، وقد تكلّفوا لإثباته أدلّةً، كُلُّها مدخولةٌ، كما سترىٰ.

وخالفهُم في ذلك جميعُ الفِرَق، قالوا: لا معنىٰ للكلام إلّا المُنتظمُ من الحُروف المسموعة الدّالّة على المعانى المقصودة وإنّ الكلامَ النّفسيَّ غيرُ معقول.

قالت الحنابلةُ والحشويّةُ: إنّ تلك الأصواتَ والحُروفَ ـ مع تواليها وترتُّب بعضها علىٰ بعض وكونِ الثّاني من كُلّ كلمة مَسبوقاً بالمتقدّم ـ ثابتةٌ في الأزل، قائمةٌ بذات الباري ـ تعالىٰ ـ وإنّ المسموعَ من أصوات القُرآن والمرئيّ من أسطُر الكتاب نَفسُ الكلام القديم.

وكفىٰ شاهداً علىٰ جهلهم ما نُقِلَ عن بعضهم: «إنّ الجِلد والغَلاف أزليّان»، وبما عن بعضهم: «أنّ الجِسم الّذي به كُتِبَ القُرآنُ فانتظم حُروفاً ورُقوماً هو بعينه كلامُ الله، وصار قديماً بعدَ ما كانَ حادثاً».

ولمّا رأت الكرّاميّةُ أنّ بعضَ الشّرّ أهوَنُ، وأنّ مخالفةَ الضّرورة أشنعُ، ذهبُوا إلىٰ أنّ المنتظمَ من الحُروف مع حُدوثه قائم بذاته ـ تعالىٰ ـ وأنّهُ قولُ الله، لا كلامُه، وإنّما كلامُهُ قدرتهُ على التّكلُّم، وهو قديمٌ، وقولهُ حادثٌ، لا مُحدَثٌ؛ وفرقٌ بينهُما بأنّ كُلَّ مالهُ ابتداءٌ إن كان قائماً بالذّات فهو حادِثٌ بالقدرة غيرُ مُحدَثٍ، وإن كان مُبايناً للذّات فهو مُحدَثٌ، لقوله: «كُن» لا بِالقُدرة.

والمعتزلةُ، لمّا قطعُوا بأنّهُ مُنتظمٌ من الحُروف وأنّهُ حادثٌ والحادثُ لا يقومُ بذاته تعالىٰ، ذهبُوا إلىٰ أنّ معنىٰ كونِه مُتكلماً أنّهُ خالِقٌ للكلام في بعض الأجسام. واحترز بعضهُم عن إطلاق لفظ الخلق عليه، لما فيه من إيهام الافتراء، وجوّزه الجُمهورُ.

ثمّ المختارُ عندهُم ـ وهو مذهبُ أبي هاشم ومن تبعه من المتأخّرين ـ أنّهُ جِنسُ الأصوات والحُروف ولا يحتمل البقاء، حتّىٰ أنّ المرقومَ في اللّوح المحفوظ والمكتوب في المُصحَف ليس بقُرآن، وإنّما القُرآنُ ما قرأه القاري وخلقه الباري، من الأصوات والحُروف.

وذهب الجُبّائيّ [إلىٰ] أنّهُ من جِنس غير الحُروف ، يُسمَعُ بعدَ سَماع الألفاظ والحُروف ، ويُوجَدُ بنظم الحُروف وكيفيّتها ، ويبقىٰ عند الملكوت ، ويقومُ باللّوح المحفوظ وبكُلّ مُصحَف وكُلّ لسان ، ومع هذا فهو واحدٌ لا يزدادُ بازدياد المَصاحف ولا يُنتقَصُ بنُقصانها . فهذا خلاصةُ كلام بعض الأعلام في تحرير المرام.

وبالجُملة اضطرب كلامُ أهل الكلام في «الكلام» لإشكالٍ أشكَلَ عليهم الأمرَ وحيّرهُم . وذلك أنّهمُ وجدوا قياسين مُتعارضين ، يُنتِجُ أحدُهما القِدَمَ والآخَرُ الحُدُوثَ : أحدُهُما أنّ كلامهُ ـ تعالىٰ ـ مُؤلّفٌ من حَروف وأجزاء مُترتّبة ، وكُلُّ ماكان كذلك فهو حادثٌ ؛ وثانيهما أنّ كلامَهُ صفةٌ له ، وكُلّ ما هو صفة له فهو قديمٌ .

فمن الرّدّ والقبول في المقدّمات الأربع انشعبت المذاهبُ : فمنعتِ المعتزلةُ كونَه صفةً لهُ ، والكرّاميّةُ كونَ كُلّ صفة قديمة ، والأشاعرةُ كونَه من جنس الأصوات والحُروف ، والحَشويّةُ كونَ المُنتظم منها حادثاً ، والمتأخّرون من المُتكلّمين لم يعتبروا كلامَ الكرّاميّة والحشويّة ، ونظروا في مناظرات الأشاعرة والمعتزلة .

قيل : وهو في التّحقيق عائدٌ إلىٰ إثبات الكلام النّفسيّ ونفيه وأنّ القُرآنَ هو هذا المؤلّفُ من الحُروف أو غيرُهُ ؛ و إلّا فلا نزاعَ للأشاعرة في حُدوث اللّفظيّ ، وللمعتزلة في قِدَم النّفسيّ لو ثبت.

ثمّ اختُلِفَ ، فقيل : القُرآنُ وكلامُ الله ـ تعالى ـ اسمان لذلك المُؤلَّف المخصوص القائم بأوّل لِسانٍ اخترعهُ اللهُ ـ تعالىٰ ـ فيه، حتّىٰ أنّ ما يقرؤهُ كُلُّ أحَدٍ سواهُ بلسانه يكونُ مِثلَه ، لا نَفسَهُ . وقيل : هُما اسمان لهذا المؤلَّف بما هو المؤلَّفُ من غير اعتبار خُصوصيّة المحلّ ولا من حيثُ تعيّنه ، فيكونُ واحِداً بالنّوع ؛ ويكونُ ما يقرؤهُ القاري ، أيّ قاريٍ كان ، نَفسَهُ لا مِثلَهُ . وهكذا الحُكمةُ في كُلِّ كتاب وكلام بالنّسبة إلى مؤلّفه وقائله ، ورجح هذا . وفيه ما فيه . وعلى التّقديرين مُعتبرٌ بوجهين : أوّلُهُما أنّ كُلّاً منهُما اسمٌ لِلكُلّ بما هو كُلٌّ ، فلا يصدقُ على البعض ، وثانيهما أنّه كُلّيّ شامِلٌ للكُلّ ، وكُلُّ بعض لهُ نحوُ اختصاص بما هي خاصّة .

ثمّ لصاحب المواقف كلامٌ في الكلام النّفسيّ ـ ورُبما يُقالُ: إنّه مأخوذٌ مما أشار إليه الشّهرستانيّ في كتابه المُسمّىٰ بنهاية الإقدام ـ مُحصّلهُ: أنّ المعنىٰ يُطلقُ تارةً علىٰ مدلول اللّفظ، وأُخرىٰ على الأمر القائم بغيره.

والشيخُ الأشعريُّ لمّا قال: «الكلامُ هو المعنى النّفسيّ»، فهم أصحابُهُ أنّ مرادَهُ: مدلولُ اللّفظ وحدهُ، وهو القديمُ. وأمّا العباراتُ، فإنّما تُسمّىٰ كلاماً، مَجازاً، لدلالتها علىٰ ما هو الكلامُ حقيقةً، حتّىٰ صَرحُوا بأنّ اللّفظَ حادثٌ علىٰ مذهبه أيضاً.

وهذا الّذي فهموهُ لهُ لوازمُ كثيرة فاسدة، كعدم تكفير مَن أنكر كلاميّةَ ما بينَ الدّفّتين، مع أنّهُ عُلِمَ من الدّين ضرورةً أنّهُ كلامٌ حقيقةً؛ وكعدم كون المقروّ كلامَ الله ـ تعالىٰ ـ؛ وكعدم التّعارُض والتّحدّي بكلام الله ـ تعالىٰ ـ إلىٰ غير ذلك. فوجب حملُ كلام الشّيخ، علىٰ أنّهُ أراد به المعنى الثاني، فيكونُ الكلامُ النّفسيّ عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنى جميعاً، قائماً بذاته تعالىٰ، وهو مكتوبٌ في المَصاحِف، مَقروٌّ بالألسُن، محفوظٌ في الصُّدور، وهو غيرُ الكتابة والقراءة والحفظ.

وما يُقال من «أنّ الحُروفَ والألفاظ مُرتّبةٌ مُتعاقبةٌ» فجوابُه: أنّ ذلك التّرتيبَ إنّما هو في التّلفُّظ بسَبَب عدم مُساعدة الآلات، فالتلفُّظُ حادِثٌ واللّفظُ قديمٌ. والأدلّةُ الدّالّةُ على الحُدوث تدلُّ علىٰ حُدوث التّلفُّظ دونَ الملفوظ.

هذا تمامُ ما في الكتُب الّتي نراها من أقوال العلماء، وما وصل إلينا كَلامٌ سوىٰ هذه. فإذن نَطلبُ شرحَ كلام كُلّ في مَطلب، وتحقيق الحقّ في مَطلب آخَر.

المطلبُ الأوّلُ روايةُ أقوال القائلين بالحدُوث.

المطلبُ الثّاني حكايةُ ما أورده القائلون بالقِدَم.

المطلبُ الثّالثُ تحقيقُ الحقّ علىٰ ما تحقّق لديّ وتبيّن بينَ يديّ.

المطلبُ الأوّلُ

روايةُ أقوال القائلينَ بالحُدوث

استدلّوا بوجوه: الأوّل: أنّهُ يَعلَمُ بالضّرورة من الدّين كلُّ أحد حتّى العوامّ والصّبيان أنّ القُرآنَ هذا المؤلّفُ المُنتظمُ من الحُروف المسموعة، المُفتتحُ بالتّحميد، المختتمُ بالاستعاذة، وعليه انعقد إجماعُ السّلف وأكثر الخلف.

الثّاني: أنّ ما ثبت بالنّصّ والإجماع من خواصّ القُرآن إنّما يصدقُ على هذا المؤلَّف الحادث، لا المعنى القديم.

فإنّهُ: من تلك الخواصّ أنّه ذكرٌ، لقوله تعالىٰ «وهذا ذِكرٌ مُبارَكٌ»، «وإنّهُ لَذِكرٌ لَكَ وَلِقَومِكَ». والذّكرُ مُحدَثٌ، لقوله تعالىٰ: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾.

ومنها: أنّهُ عربيٌّ، لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، والعربيُّ هو اللّفظُ، لاشتراك اللُّغات في المعنى.

ومنها: أنّه مُنزَلٌ على النّبيّ، صلعم، بشهادة النّصّ والإجماع، ولا خفاءَ في امتناع نُزول المعنىٰ القديم القائم بذاته ـ تعالىٰ ـ بخلاف اللّفظ، فإنّهُ وإن كانَ عَرَضاً لا يزولُ عن محلّه، لكن قد يزولُ الجِسمُ الحامِلُ. وقد روي: أنّ الله ـ تعالىٰ ـ قد أنزَلَ القُرآنَ دَفعةً إلى السّماء الدّنيا، فحفظهُ الحَفَظَةُ وكتبهُ الكَتَبَةُ، ثُمّ أنزل مِنها بلسان جبرئيل إلى النّبيّ ﷺ شيئاً فشَيئاً بحَسَب المصالح، والمكتوبُ في المَصاحِف هو اللّفظ؛ فإنّ الكتابَة هو تصويرٌ بحُروف هجائيّة، والمُثبَتَ في المُصحَف هو الصّورُ والأشكالُ.

ومنها: أنّه وقع التّحدّي به. لا يُقالُ: القديمُ دائمٌ، فيكون مُقارناً للتّحدّي، فلا يكونُ من خَواصّ الحُدوث. لأنّا نقولُ: معنى التّحدّي دعوةُ العرب إلى المُعارضة والإتيان بالمثل، وذلك لا يُتصوّرُ في الصّفة القديمة.

ومنها: أنّه موردُ النّسخ. قيل: النّسخُ كما يكونُ في اللّفظ يكونُ في المعنىٰ.

وأجيب بأنّهُ علىٰ أيّ وجه كان يختصُّ بالحادث ؛ لأنّ القديم لا يرتفعُ . هذا ما قيل ، ولا يخفىٰ ما فيه .

ومنها : أنّ كلمة «كُن» كلامُهُ وأمره ، وهي واردةٌ بعد الإرادة ، فتكون حادثةً ، علىٰ أنّه ـ تعالىٰ ـ قال : ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

قيل : وقوعُ كلمة «كُن» عقيبَ إرادة تكوين الأشياء علىٰ ما يقتضيهِ كلمةُ الجزاء وإن دلّ علىٰ حُدوثها لكن عُمومُ لفظ «شيئاً» حيث وقع في سياق النّفي يقتضي قِدَمها ؛ إذ لو كانت حادثةً لكانت واقعةً بكلمة «كن» أُخرىٰ سابقة وتسلسَل ؛ وإن جُعِلَ هذا الكلامُ لا علىٰ حقيقته ، بل مَجازاً ، فلا دلالةَ علىٰ حُدوث كلمة «كن».

وأُجيبَ : بأنّهُ حقيقةٌ ، وتفسيرهُ : أنّهُ ليس قولُنا لشيء من الأشياء عند تكوينه وكونه ، إلّا هذا القولَ . وهذا لا يقتضى ثُبُوتَ هذا القول لكُلّ شيء ، بل غايتهُ أنّه لو قيل فيه شيءٌ لكان هذا القولُ ، كما يقولُ : ما أقولُ لأحَد عند إرشاده إلّا أن أقول لهُ : «إعلَم» ؛ فإنّه لا يدلُّ علىٰ أنّكَ تقولُ «إعلم» لكُلّ أحد ، بل علىٰ أنّكَ لو قُلتَ شَيئاً ، لكان قولكَ «إعلَم» .

الثّالثُ : أنّ كلامَهُ لو كان أزليّاً لزم الكذبُ في إخباره ، لأنّ الإخبارَ بطريق المُضيّ كثيرٌ في كلامه تعالىٰ ، مثل ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ ، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾ ، ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ﴾ ، إلىٰ غير ذلك ، وصِدقهُ يقتضى سَبقَ وقوع النّسبة ولا يتصوّرُ السّبقُ على الأزليّ .

فنسبةُ الحُدوثِ والكذبِ على الله تعالى مُحالٌ .

أمّا أوّلاً ، فبالإجماع . وأمّا ثانياً ، فلما تواتر من إخبار الأنبياء الثّابت صدقهُم بدلالة المُعجزات ، من غير توقُّف علىٰ ثُبوت كلام الله ـ تعالىٰ ، فضلاً عن صدقه .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّه لو اتّصف في الأزل بالكذب في خبر لامتنع صدقهُ فيه ؛ لما اتّفقوا عليه ، من أنّ ما ثبت قِدمُه امتنع عدمُه ، لكن نعلمُ بالضّرورة : أنّ مَن علم أمراً ، لا يمتنعُ عليه أن يُخبِرَ عنه علىٰ ما هو عليه.

وأمّا رابعاً ، فلأنّ الكذبَ نقصٌ باتّفاق العقلاء ، وهو على الله مُحالٌ .

الرّابعُ: أنّه لوكان أزليّاً ،لكان التّكليفُ باقياً أبداً ، لأنّ ما ثبت قِدمهُ امتنع عدمهُ.

الخامسُ : بمثل ذلك يلزمُ عدمُ اختصاص سماع موسىٰ كلامَ الله بالطُّور .

السّادسُ : أنّ القديم يستوى نِسبتهُ إلىٰ جميع ما يصحُّ تعلّقهُ به ،كما في العلم والقدرة ، فيتعلّقُ الأمرُ والنّهيُ بكلّ فعل ، فيكونُ المأمورُ منهيّاً .

السّابعُ : أنّ كلامهُ ـ تعالىٰ ـ أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ ونداءٌ . فلوكان أزليّاً لزم أمرٌ بلا مأمور ، ونهيٌ بلا منهيّ ، وخبرٌ بلا مُخبِر ، ونداءٌ واستخبارٌ بلا مُخاطب . وكُلُّ ذلك سَفَهٌ ، تعالىٰ عن ذلك وتقدّس .

هذا خلاصةُ كلام القائلين بحُدوث الكلام ودلائلهم .

وحاصِلُ كلام القائلين بالقِدم ، في بعض دلائلهم : أنّه لا نزاعَ في إطلاق اسم القُرآن وكلام الله ـ تعالىٰ ـ علىٰ طريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرةَ الحقائق ، علىٰ هذا المؤلّف الحادث ، وهو المتعارفُ عندَ العامّة والقُرّآء والأُصوليّين والفُقهآء ، وإليه يرجعُ الخواصُّ الّتي هي من صفات الحُروف وسِمات الحُدوث . إنّما النّزاعُ في أنّ لهُ تعالىٰ كلاماً به يكونُ مُتكلّماً أزلاً ، أم لا ؛ فإنّ صدقَ المتكلّم عليه يستلزمُ كلاماً قديماً أزليّاً قائماً به يكونُ صفةً لهُ ، وهو الكلامُ القديمُ النّفسانيُّ ، لا اللفظيُّ الموصوفُ بالحُدوث .

وأقولُ : في تمام هذا الكلام كلامٌ ، ورُبما يُجابُ بوجوه أُخَر .

فيقالُ : المرادُ بالذّكر العربيُّ المُنزلُ المقروءُ المسموعُ المكتوبُ ، إلىٰ آخر الخَواصّ ، وهو المعنى القديمُ الأزليُّ ، وُصِفَ بما هو من صفاتِ الأصوات والحُروف الدّالّة عليه مجازاً ، وصفاً للمدلول بصفة الدّالّ عليه ،كما يُقالُ : سَمِعتُ هذا المعنىٰ . وفيه ما فيه.

ومنهم من قال في جواب بعض الدّلائل : إنّ كلامُه في الأزل ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا نداء ولا استخبار ، وإنّما يصير أحدَ هذه الأقسام فيما لا يزالُ .

قيل : وُجودُ الجِنس ، من غير أن يكونَ أحَدَ الأنواع ، غيرُ معقولٍ . وأيضاً التّغييرُ في القديم مُحالٌ .

أجيبَ : بأنّه أمرٌ واحدٌ يعرضُ له تعلُّقاتٌ ، تصيرُ أحدَ هذه الأقسام من غير أن يتغيّر نفسه .

وقيل : المُخاطبُ والمأمورُ إنّما يلزمُ في الكلام اللّفظيّ دُونَ النّفسيّ ، وربما يمنعُ لزومُ السَّفَه ، بناءً علىٰ أنّ الأمر والخِطابَ علىٰ تقدير الوجود . وأيضاً السَّفَهُ هو أن يخلو الحكمُ عن مَصلحة ، وخُلوُّ القديم عنه ممنوعٌ . وأيضاً السَّفَهُ الخالي عن الحِكمة مُطلقاً ، والأمرُ الأزليّ ليس كذلك ، لترتُّب الحِكمة عليه فيما لا يزال .

ويُجابُ عن الرّابع والخامس : بأنّ الكلامَ وإن كان أزليّاً ، لكن تعلّقاتُهُ بالأشخاص والأفعال حادثةٌ بإرادة من الله ـ تعالىٰ ـ واختيار ، فيتعلّقُ الأمرُ بما لا يُريدهُ ويتعلّقُ الكلامُ بموسىٰ عليه السلام ، في الطّور دُونَ غيره .

ورُبما يُورَدُ هٰهُنا إشكالٌ ، فيقالُ : إذا كان كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ هو المنتظمَ من الحُروف المسموعة من غير تعيين المحلّ ، علىٰ ما هو المختار عند الجُمهور ، فكُلُّ أحد يسمعُ كلامَ الله ـ تعالىٰ . وكذا إذا أُريدَ الأزليُّ وأُريدَ بسَماعِهِ سَماعُ ما دلّ عليه ، فما وجهُ اختصاص موسىٰ عليه السلام ، بأنّه كليمُ الله.

ويُجابُ عن هذا السّؤال بوجوه :

أحدُها : ما اختاره الغزّاليُّ . وهو أنّه ـ علىٰ نبيّنا وعليه السّلام ـ سَمِعَ الكلامَ الأزليّ بلا حَرف وصَوت ، كما يُرىٰ في الآخِرة ذاتُه بلا كيف . وهذا مبنيٌّ علىٰ ما قرّروه ، من جواز تعلُّق الرّؤية والسّماع بكُلّ شيء .

وثانيها: أنّهُ سَمِعَ بصوتٍ من جميع الجوانب والجهات علىٰ ما هو خِلافُ العادة.

وثالثُها : أنّهُ سَمِعَ بصَوتٍ غير مقدور للعبد .

أقولُ : الكُلُّ كما ترىٰ ، ولعلّك تسمعُ الحقَّ من كلامِنا .

المطلبُ الثاني

حكاية ما أورده القائلون بالقدم

أقولُ: كلامُه ـ تعالىٰ ـ صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته، أزلاً وأبداً. واستدلّوا، علىٰ ما لهُم من الدّعوىٰ، بوُجوه:

أوّلُها: أنّ المتكلّمَ من قام به الكلامُ، لا من أوجد الكلامَ، ولو في محلّ آخَر، فلنَقطَع بأنّ مُوجِدَ الحركة في جسم لا يُسمّىٰ مُتحرّكاً، ثُمّ الكلامُ القائمُ بذاته ـ تعالىٰ ـ لا يجوزُ أن يكون الحِسيَّ المؤلّفَ من الحُروف المسموعة المادّية الّتي لها ابتداءٌ وانقطاعٌ وسبقٌ وتأخّرٌ، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ. فتعيّن أن يكونَ هو أمرٌ قديمٌ.

قيل: ليس المتكلّمُ من قام به الكلامُ، لأنّ النّاسَ يتكلّمونَ، ويُقالُ لكُلّ مَن تكلّم منهُم: إنّه مُتكلّمٌ بكلام مؤلّف من الحُروف، مع أنّ هذا الكلام يمتنعُ قيامُه بذاته، لكونه سَيّالاً غيرَ مجتمع، فكيف يقومُ شيء، ولو سُلّم فإنّما يقومُ بلسانه، لا بذاته. وأيضاً يصحُّ أن يقال: الأميرُ مُتكلّمٌ بلسان الوزير.

وأُجيبَ: بأنّ كونَ المتكلّم من قام به الكلامُ ثابتٌ من غير مُخالف، وكونَ المنتظم من الحُروف المسموعة مرتّبة الأجزاء مُمتنعة الاجتماع والبقاء، ثابتٌ أيضاً ضرورةً. وما ذكرتُم سَنَداً لِمنعها ممنوعٌ؛ فإنّ المعتبرَ في اسم الفاعل وجودُ المعنىٰ، لا بقاؤهُ. وأيضاً يكفى التّلبّسُ ببعض أجزآئه ولا يشترط قيامُه بتمام أجزآئه بالمحلّ، والتّكلُّمُ بلسان الغير مُجازٌ.

أقولُ: في كُلّ كلام كلامٌ سيأتى فيما سيأتي. ثمّ لا يبعدُ أن يُجعَلَ كلامُ صاحب المواقف رَدّاً لِقول المستدلّ لا يجوزُ أن يكونَ هو الحِسيّ المؤلّفَ، ومَنعاً للزُوم الحدوث مُستنداً بأنّ الحُدوثَ والتجدُّدَ إنّما هو في التّلفُّظ، لا في الملفوظ.

وقد يُقالُ: القولُ بأنّ ترتيبَ الحُروف إنّما هو في التّلفُّظ خارجٌ عن طَور

العقل . وما ذلك إلّا أن يُتصوّرَ حَركةٌ مُجتمعةٌ في الوجود ، لا يكونُ بعضُها مُقدماً .

ويُجابُ : بأنّ المرادَ باللّفظِ ، اللّفظُ القائمُ به ، وبالتّلفُّظِ : التّلفُّظُ القائمُ بالنّاس ، عُبِّرَ عنه بالتلفُّظ فرقاً بينَهُما ، وإشعاراً بأنّ الحادِثَ ما هو ، ولولا هذا ، لكان القَولُ بقِدم الملفوظ مع حُدوث التّلفُّظ تناقُضاً .

قيل : وبهذا يندفعُ إيرادٌ آخَرُ يوردُ عليه ، حيثُ قال : يجبُ حملُ الدّلائل الدّالة على الحُدوث علىٰ هذا ؛ فإنّ الأدلّة الدّالّة على الحُدوث قد دلّت علىٰ حُدوث القُرآن ، لا علىٰ حُدوث التلفّظ به .

وأقولُ : في كُلّه بحثٌ ، والكُلُّ كما ترىٰ .

وثانيها: وهو الأقوىٰ عند بعضهم من وُجوه إثبات القِدَم ، أنّ مَن تكلّم بكلام ، وأورد صيغة أمر ونهي أو خبر واستخبار ، يجدُ في نفسه ما يخبرُ عنه بألفاظه الّتي سُمّيت كلاماً لَفظياً ، فالّذي يجدُ في نفسه ، ويدورُ في خَلده ، لا يختلفُ باختلاف العِبارات ، بحَسَب الأوضاع والاصطلاحات ، ويقصد المتكلّم حُصوله في نفس السّامع ليجري علىٰ مُوجِبِه ، هو الكلامُ النّفسيُّ وحديثُه . وربّما يُسمّىٰ خاطِراً . ومُغايرتُهُ للعِلم والإرادة في الإخبار والإنشاء الغير الطّلبيّ ظاهِرٌ .

نعم ربما يُتوهّمُ أنّ الطّلبَ النّفسيّ هو الإرادةُ .

واستدلّ علىٰ مُغايرته للعِلم : بأنّ الرّجُل قد يُخبرُ بما لا يعلمُه ، بل يعلمُ خِلافهُ ، فإنّ السّيّد قد يأمرُ العَبدَ بما لا يُريدُ ، فثبت أمرٌ قائمٌ بالمتكلّم هو حقيقةُ الكلام . وإذا ثبت أنّهُ تعالىٰ مُتكلّمٌ ، وأنّهُ يمتنعُ الكلامُ الحِسّيُّ له ، تعيّن أن يكونَ النّفسيَّ .

قيل : لنا في هذا المقام كلامٌ آخَر يقتضي تمهيدَ مُقدّمة ، هي أنّ صفةَ التّكلُّم فينا عبارةٌ عن قُوّةِ تأليفِ للكلام ، وكلامُنا عِبارةٌ عن الكلمات الّتي هي مؤلّفة لنا في الخيال.

وبعدَ تمهيد هذه المُقدّمة نقولُ : صِفةُ التّكلُّم القائم بذاته ـ تعالىٰ ـ صفةٌ هي مصدرُ تأليفِ الكلماتِ ، وكلامُهُ هي الكلماتُ الّتي هي مؤلّفةٌ له ـ تعالىٰ ـ بذاته في

علمه القديم بغير واسطة . وهذا الكلامُ الأزليّ خطابٌ يتوجّهُ إلى مُخاطب مُقدّر ، وامتيازهُ عن العِلم ظاهرٌ ؛ فإنّ كلامَ غيره معلومٌ له ـ تعالىٰ ـ وليس كلامَهُ ، كما أنّ كلامَ غيرنا معلومٌ لنا ، وليس كلامَنا .

وهذا الّذي ذكرنا ، ليس ما ذهب إليه الحكماء ، من «أنّ كلامهُ ـ تعالىٰ ـ علمهُ» ، ولا مذهبَ الحنابلة ، ومن يحذو حذوهُم ، مِثلَ صاحب المواقف ، من «أنّ كلامَهُ الأصواتُ والحُروفُ أو ما يشتمل عليه الأصواتُ والحُروفُ والمعاني» ؛ ولا ما هو المشهورُ عند الأشعريّ ، من «أنّ كلامَه المعنى القائمُ بالنّفس» ؛ بل هو تحقيقٌ وتنقيحٌ لمذهب الأشعريّ ، كما يظهرُ بالتّأمّل الصّادق .

ولمّا كان عِلمُه ـ تعالىٰ ـ واحداً مُحيطاً بجميع المعلومات ، كان كلامُهُ أيضاً واحِداً مُشتَمِلاً علىٰ أقسام من الكتُب والصّحائف باللّغات المُختلفة والأخبار والإنشاآت .

ولمّا كان كلامُه أزليّاً ، كان خِطابُه مُتوجّهاً إلى المُخاطب المُقدّر ؛ إذ لا مُخاطَبَ موجودٌ في الأزل ، فيكونُ المُضيُّ والحُضورُ والاستقبالُ فيه بالنّسبة إلى الزّمان المُقدّر للمُخاطب المُقدّر ، فلا إشكال في ورود بعضِها بصفة المُضيّ ، وبعضِها بصفة المُستقبل .

أقولُ : ما مهّدهُ أوّلاً مهدومٌ .

أمّا أوّلاً ، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ القُوّةَ الّتي اعتبرها هي التّكلُّمُ ، بل التّكلُّمُ هو حُصُولُ الكلام بالفعل وظُهُورُهُ ، لا محضُ قُوّته فقط ، و إلّا لكان السّكيتُ حيناً في حالةٍ واحدةٍ مُتكلّماً بكلماتٍ شتّىٰ مُتناقضةٍ .

وأمّا ثانياً ، فلأنّه لو أغمضَ عن المُناقشةِ في كون الصُّوَر الخياليّة ألفاظاً وعباراتٍ مُساعدةً معه ، بناءً علىٰ ما توهّمهُ ، أنّ الصُّورَةَ العلميّةَ مُساويةٌ للمعلوم ماهيّةً ؛ فلا نُسَلّمُ أنّ كلامَ الشّخص هو الّذي ارتسم في خِياله ، ولم لا يجوزُ أن يكونَ هو الّذي أظهره في مقاله ، علىٰ ما هو المعروف ، من التّعارف والعرف؟

ثُمّ أقولُ: إنّ الّذي بنىٰ علىٰ ما مهّده، كأصله، لا أصلَ له:

أمّا أوّلاً، فلأنّ مصدرَ تأليف الكلمات هي القُوّةُ المقدّمةُ، ولا نُسَلّمُ أنّها غيرُهُ، وظاهرٌ أنّهُ غيرُ الكلمات، ولو سُلّم أنّها غيرُهُ فلا يخفىٰ أنّها غيرُ الكلمات. ومن العَجَب الّذي ليس منه بعجَب، أنّهُ بنىٰ علىٰ هذا ما مهّده أوّلاً؛ فإنّ الّذي مهّدهُ ينادي علىٰ أنّ الكلام غيرُ مصدره، وصرّح فيما بنىٰ عليه أنّ الكلامَ هو مصدرُهُ.

وأمّا ثانياً، فلأنّ حكمهُ بامتيازه عن العِلم علىٰ ما ذكره مبنيٌّ علىٰ عدم امتيازه بين عِلم وعِلم، وعامّ وخاصّ.

وأمّا ثالثاً، فلأنّ الشّرطيّةَ المدلولةَ عليها ـ بقوله «ولمّا كان ـ إلىٰ قوله والإنشاآت» ـ مقدوحةٌ. وهي سفسطةٌ بل قرمطة ظاهرة. وكيف يلزمُ من شمول العلم شمولُ الكلامُ. ولو رجع العلمُ لكان علماً خاصّاً، لاكلّ علم، مع أنّه صرّح بأنّه غيرُهُ. وأنّىٰ يتأتّىٰ أن يكونَ كلامٌ واحدٌ عبريّاً وعربيّاً وسريانيّاً وفارسيّاً وفهلويّاً، خبراً وإنشاءً.

وأمّا رابعاً، فلأنّ صيغةَ الماضي والمستقبل في الكلام الأزليّ بما توجّه باطلٌ لا يرجعُ إلى حاصل.

ثمّ قال: فإن قلتَ: قد أُطلق العُرفُ علىٰ أنّ من أنشأكلاماً لكتابه يُسمّىٰ مُتكلّماً به ويُنسبُ إليه ذلك الكلامُ بأنّه قولهُ وكلامهُ. كما يُقالُ: قال الشّافعيّ كذا، وقال أبو حنيفة كذا. وإنّما يُنسَبُ إليهم هذه الأقوال بأنّهم كتبوه. فلم لا يجوزُ أن يكون كلامُ الله ـ تعالىٰ ـ من هذا القبيل؟ كما يقوله المعتزلةُ، فيكون نسبتهُ إليه ـ تعالىٰ ـ بسببِ أنّه كتبه في اللّوح المحفوظ أو أوجده في لسان الملك أو الرّسول.

قُلتُ: أمّا أوّلاً، فلأنّ من لم يقدر علىٰ تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً وإن أوجد النّقوش، وكذلك من علم أنّه ليس له قصدٌ إلىٰ تلك الألفاظ لا يُسمّىٰ متكلّماً، ونسبة القول إلىٰ من كتب شيئاً من الكلام بسبب اعتقاد أنّه دالّ علىٰ كلامه النّفسيّ، حتّىٰ لو علم أنّه ليس له الكلامُ النّفسيُّ لم يُسمّ متكلّماً، كما لو

فرضنا أنّه يصدرُ هذه النّقوشُ من غير الإنسان .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ النّصوصَ السّمعيّةَ دالّة علىٰ إثباتِ صفة الكلام له ، تعالىٰ وظواهرُ تلك النّصوص أنّها صفةٌ مغايرةٌ لسائر الصّفات ،كالعلم والقدرة والإرادة .

والقولُ بما قاله المعتزلةُ يُؤدّي إلىٰ أن لا يكونَ الكلامُ صفةً ، بل راجعةً إلى القدرة علىٰ خلق المتكلّم في مَحالّها ، والتّجاوزُ عن الظّواهر من غير ضرورة مستنكرٌ .

أقولُ : إنّه مستنكرٌ ، وليس منه بمستنكر ، وليس منه بمستنكر .

تفريعٌ

هذا السّؤالُ من الجوابِ علىٰ ما قدّمه والجوابُ الّذي أوهمه أو توهّمه باطلٌ .

أمّا أوّلاً ، فلبُطلان قوله «مَن لم يقدر علىٰ تأليف الكلمات في النّفس لا يُسمّىٰ متكلّماً» . وغايةُ ما لزم لو لزم أنّ المتكلّم ينبغي أن يكونَ قادراً علىٰ تأليف الكلمات ، قاصداً معانيها . وأمّا أنّ هذا التّأليفَ في النّفس فكلّا . ولا يلزمُ من قصد المعاني أن يكونَ التّأليفُ في النّفس ولا يستلزمُ ذلك تحقّقَ كلام نفسيّ . ألا ترىٰ أنّ المعتزلةَ ينكرون الكلام النّفسيّ مع قولهم بالكلام والتّكلّم .

وأمّا ثانياً ، فلأنّه ليس في عبارة السّؤال دلالةٌ علىٰ أنّ النّقوش الخالية عن قصد المعنىٰ ،كما توهّمه ،كلامٌ ، فأيُّ فائدة توهّمه معَ هذا . وأنّىٰ يتأتىٰ جوابُه بهذا .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّه لو سُلّم دلالةُ ظواهر النّصوص علىٰ مغايرته لما ذكره ، فظاهرٌ أنّه لا يفيدهُ في جواب السّؤال . وفي أيّ عبارة من السّؤال دلالةٌ علىٰ أنّ الكلام بعضُ تلك الصّفات ، بل فيه تصريح بأنّه غيرُها.

وأمّا رابعاً ، فلظهور المناقشة في قوله ،كما لو فرضنا أنّه صدر عن غير الإنسان ، فإنّه يدلُّ علىٰ أن لا يكونَ لغير الإنسان كلامٌ نفسيٌّ . ومنعهُ ظاهرٌ ، والأسانيدُ كثيرةٌ .

وأمّا صاحبُ المواقف ، فمن تأخّر عنه تكلّم عليه ، وكلام كلامه بأمور :

أوّلُها : أنّ مذهبَ الشّيخ أنّ كلامه ـ تعالىٰ ـ واحدٌ وليس بأمر ولا نهي ولا غيره . وإنّما يصيرُ أحدَ هذه بحسب التّعلّق ، وهذه الأوصافُ لا تنطبقُ على الكلام اللّفظيّ . وإنّما يصحّ تطبيقهُ على المعنى المقابل للّفظ بضرب من التّكلّف .

وثانيها : أنّ كونَ الحروفِ والألفاظِ قائمةً بذاته ـ تعالىٰ ـ من غير ترتّب ، يُفضِي إلىٰ كون الأصواتِ ـ مع كونها أعراضاً سيّالةً ـ موجودة بوجود ، ولا تكونُ سيّالةً . وهو سفسطةٌ ، مثل أن يُقال : إنّ الحركة توجدُ في بعض الموضوعات من غير ترتّب وتعاقُب بينَ أجزائها.

وثالثها : أنّه يؤدّي إلىٰ أن يكونَ الفرقُ بينَ ما يقوم بالقاري من الألفاظ وبينَ ما يقومُ بذاته ـ تعالىٰ ـ باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها بسبب تصوّر الإله .

فنقولُ : هذا الفرقُ إنّما أوجب اختلافاً في الحقيقة ، فلا يكونُ القائمُ بذاته ـ تعالىٰ ـ من جنس الألفاظ . وإنّما لم يوجب إذكان ما يقومُ بالقاري وما يقومُ بذاته ـ تعالىٰ ـ حقيقةً واحدةً ، والتّفاوتُ بينَهُما إنّما يكونُ بالاجتماع وعدمه اللّذين [هما] عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعضُ صفاته الحقيقيّة تُعَدُّ مُجانباً لصفات المخلوقات .

ورابعُها : أنّ لزومَ ما ذكره من المفاسد ممنوعٌ ؛ فإنّ تكفيرَ من أنكر كونَ ما بينَ الدّفتين كلامَ الله ، إنّما هو إذا اعتقد أنّه من مُخترعات البشر . وأمّا إذا اعتقد أنّه ليس كلامه ـ تعالىٰ ـ ، بمعنىٰ أنّه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته ـ تعالىٰ ـ بل هو دالّ على الصّفة القائمة بذاته ـ تعالىٰ ـ فلا يجورُ تكفيرُه أصلاً ، كيف وهو مذهبُ الأشاعرة .

وخامِسُها : أنّ الأدلّة الدّالّة على النّسخ لا يمكنُ حملُها على التّلفّظ ، بل يرجعُ إلى الملفوظ . كيف وبعضُها ممّا لا يتعلّقُ النّسخُ بالتّلفّظ به ، كما نُسِخَ حكمهُ وبقيَ تلاوتُهُ .

وهذه الإيراداتُ مشهورةٌ أُورِدَت علىٰ صاحب المواقف .

وصاحبُ القول ، بعدَ نقل هذا المقال مُسنِداً إلىٰ قائله ، عبّر عمّا نقل عنه قبلُ

بعبارةٍ أُخرىٰ فقال : لنا في تحقيق الكلام كلامٌ يتوقّفُ علىٰ تمهيد مقدّمة ، هي : أنّ مبدأ الكلام النّفسيّ فينا صفةٌ نتمكنُ بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الّذي ينطبقُ على المقصود . وهذه الصّفةُ ضدّ الخَرَس ، وهي مبدأ الكلام النّفسيّ ، وهي غيرُ العلم ؛ فإنّها قد تتخلفُ عن العلم ، فإنّ كلام الغير معلومٌ لنا ، فقد تعلّق به عِلمُنا ولم يتعلق به تلك الصّفةُ منّا ، فليس كلامَنا ؛ بل كلامُنا هو الكلماتُ الّتي نُرتّبُها في الخيال لا غيرُ ، وما رتّبهُ غيرُنا فهو كلامُ الغير.

إذا تمهّد ذلك فنقولُ : كلامُ الله هو الكلماتُ الّتي رتّبها اللهُ ـ تعالىٰ ـ في علمه الأزليّ بصفته الأزليّة الّتي هي مبدأ تأليفها وترتيبها . وهذه الصّفةُ قديمةٌ وتلك الكلماتُ المرتّبة أيضاً بحسب وجودها العلميّ أزليّ أيضاً ، بل الكلماتُ والكلامُ مطلقاً كسائر الممكنات أزليّةٌ بحسب وجودها العلميّ . وليس كلامُ الله إلّا ما رتّبه اللهُ ـ تعالىٰ ـ بنفسه من غير واسطة ، والكلماتُ لا تعاقبُ عنها في الوجود العلميّ حتىٰ يلزمَ حدوثُها ، بل إنّما التّعاقبُ بينها في الوجود الخارجيّ ، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظيّ ؛ وهذا الوجهُ سالمٌ عمّا يلزمُ المذاهبَ .

أقولُ : سلامتُهُ ممنوعةٌ ، وجميعُ وجوهه مقدوحةٌ مخدوشةٌ مجروحةٌ ، يردُ عليها ما يردُ عليها ، وفيها ما فيها ، بزوائد من مفاسد تفرّد بها . فإنّا نستفسرُ عنك أيّها الحِبرُ :

أوّلاً ، حال الكلماتِ الّتي ادّعيتَ ترتيبَها في الخيال أو العلم الأزليّ ما هي ، هل هي ألفاظٌ وعباراتٌ أو غيرُها ؛ فعلى الأوّل تعودُ الإشكالاتُ بأسرها بزوائد شتّىٰ لا تخفىٰ . وعلى الثّاني لا ينفعُكَ أصلاً يؤدّي إلىٰ أن يكونَ كلامُهُ ـ تعالىٰ ـ صفة قائمة به غير اللّفظ ، وهو المنقولُ عن الأشاعرة إن كان لك فطانة شاعرة . وليس لك فيه زيادةُ إفادة إلّا تبديلَ الكلام بالكلمات : وهذا كما ترىٰ من الكلمات الّتي لا يُصغىٰ إليها .

وثانياً ، نقولُ لك : إنّ إثباتَ التّرتيب بينَ تلك الكلمات ونفي التّعاقب عنها

لا يرجعُ إلىٰ حاصل ولا يعودُ إلىٰ طائل . وكيف يتأتّىٰ ترتيبُ الألفاظ والعبارات بدون تعاقبها .

ولقائل أن يقول : لا معنىٰ لترتيبها ولا تعاقبها أو ما يستلزمُ هذا . وهل هذا إلّا كما يقال حركة مرتّبة متعاقبة . وهذه سفسطة ،كما اعترف به فيما مضىٰ . وهذه فائدة جديدة من فوائد لا يليقُ إفادتُها إلّا بأمثالك ، ولا يخطر إلّا بخاطرك وبالك.

وتوضيحُ الكلام في المرام أنّك إن أردتَ بتلك الكلماتِ أنّ الكلام تلك الكلماتُ المرتّبة القائمة مرتّبةٌ بالذّات غيرُ متعاقبة فيها ؛ ففيه وعليه ما أشرنا إليه مع مفاسدَ لا تخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ ؛ وإن أردتَ بها أنّ الكلامَ علمُهُ بتلك الكلمات ، فإنّهُ مع أنّهُ أخذٌ وانتحال من غيره غيرُ تمام .

ويردُ عليه إيراداتٌ شتىٰ لا تخفىٰ :

منها : أنّه ظاهرٌ أنّ العلمَ الغيرَ المرتّب بمعلومات منتظمٌ في وجود آخر لا يكونُ كلاماً منتظماً .

ومنها : أنّه بالغٌ في أنّ الكلام غيرُ العلم .

ومنها : أنّه صحّح بأنّ الكلام منتظمٌ ، والعلمَ ـ وهو نفسُ الذّات ـ ليس له وفيه انتظامٌ أو ترتّبٌ وتكثّرٌ، والتّرتيبُ والانتظام .

ومنها : أنّ هذا الكلامَ الّذي توهّمه إن كان نفسَ العلم لم يتصوّر فيه ترتيبٌ ، كما تقدّم ؛ وإن كان معلوماً مرتّباً منتظماً : فإن كان قديماً موجوداً في الأزل قائماً بالذّات لزم مُحالاتٌ ؛ وإن كان حادثاً : فإن كان قائماً بالذّات لزم مع ما لزم قيامُ الحوادث به تعالىٰ ، وإن لم يكن موجوداً أولا قائماً به لزم ما هرب عنه والقولُ بكلام المعتزلة ، وضاع التّمهيد.

وثالثاً : أنّ هذا المرتّبَ الغيرَ المتعاقب في العلم المتعاقب في الخارج إن كان ماهيّةً واحدةً علىٰ ما هو مذهبُه في العلم قام مثل صفته بالعبد ، فلزم ما لزم ، و إلّا انهدم ما أسّس .

وأمّا الّذي مهّده فهو باطل ليس فيه طائل ، وهو غلطٌ ، لستُ أقول : مُغالطةٌ .

أمّا أوّلاً ، فلأنّ الصّفةَ الّتي تمكّن بها من نظم الكلمات يجوزُ أن يكونَ هي القدرة ، لا صفةً أُخرىٰ ، سمّاها بالكلام ، وصرّح بأنّها غيرُها . وإثباتُ أنّها غيرُ الكلام لا يفيدُ إثباتَ صفة أُخرىٰ هي الكلامُ .

وأمّا ثانياً ، فلأنّ الّذي استدلّ به علىٰ أنّها غيرُ العلم ، باطلٌ ؛ فإنّه إن أراد بالتّخلّف عن العلم تخلّفَهُ عن علم خاص لناظمها ، فهبْ أنّه كذلك ، لكنّه لا يلزمُ من غير ذلك أن يكونَ غيرَ العلم مطلقاً ؛ وإن أراد به أنّه يتخلّفُ عن مطلق العلم فهو ممنوعٌ .

وما ذكره في بيانه ـ من أنّ كلامَ الغير معلومٌ لنا ولم يتعلّق به تلك الصّفةُ ـ مقدوحٌ ؛ فإنّه لا يلزمُ من عدم تعلّق علمنا به بوجه خاصّ أن لا يتعلّقَ علمٌ آخَرُ من آخر بوجه آخر ، فلم لا يجوزُ أن يكونَ تلك الصّفةُ هذا العلمَ الآخرَ .

وأمّا ثالثاً ، فلأنّه بجلالته لا يدري أين يذهبُ رأسُه ؛ فإنّه قرّر أوّلاً أنّ التّكلّمَ صفةٌ بما يتمكّنُ من نظم الكلمات ، وبعدَه ببعد غير بعيد قال : «كلامُنا هو الكلماتُ الّتي نُرتّبها في الخيال لا غير» . فإن أراد بكلماته الكلامَ النّفسيّ لزم التّنافي بينَ كلاميه ، وإن أراد اللّفظيّ ورد إيرادٌ ومنعٌ ظاهرٌ .

وأمّا رابعاً ، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ هذه الصّفة ضدُّ الخَرَس ، بل الأخرسُ هو الّذي لا يتلفّظُ أو لا يتمكنُ من التلفّظ ، لا الّذي لا يتمكنُ من نظم الكلمات في الخيال ، بل هو قد يتمكّنُ عنه ويُعبّرُ عنه بغير عبارة ، بل إشارة .

المطلبُ الثالث
في الكلام في الكلام علىٰ ما أحسِبُهُ

إنّ المعروفَ المفهومَ المشهورَ عند الجمهور من لفظ الكلام معنىً هو لفظٌ. ولو كان له معنى آخرُ هو معنىً لكان معنىً آخَرَ غيرَ المعاني اللّغويّة والعرفيّة الشّرعيّة. ولو أُطلِقَ الكلامُ باصطلاح جديد غير ما ورد في الشّريعة عند التّشريع لم يجز حملُ ما ورد في الشّريعة الحقّة عند التّشريع عليه. والكلامُ في الكلام بالمعنى العرفيّ الشّرعيّ، لا في معنى جديد غير سديد اصطلاحيّ. فلنقرّر أوّلاً هذا، ثمّ نُشيرُ إلىٰ ذاك إشارةً مّا، فأقول: إنّ الكلامَ بهذا المعنىٰ ـ علىٰ ما أحسِبُ وأرىٰ ـ إنّما هو اللّفظ المسموع المقروّ المتلوّ، وكلامُ الله ـ تعالىٰ ـ هو الّذي أنشأ بكمال قدرته في جسم قابل للتّشكّل والتّكيّف بالصّوت والحرف عبارةً، وفي قابل للنّقش بنقوش الكتابة كتابةً. وبهذا الإنشاء صحّ أن يُقالَ له: إنّه متكلّمٌ؛ فإنّ المتكلّمَ هو مُنشئ الكلام، لا محلّهُ الّذي قام به.

والّذي قرّره المتكلّمُ ـ أشاعرةً ومعتزلةً، من أنّ المتكلّم من النّاس من قام به أو بمخارجه كلامٌ ـ ففيه اشتباهٌ والتباسٌ؛ فإنّ الكلامَ ـ وهو المركّبُ من الحروف والكلمات العارضة للأصوات ـ لا يقومُ بالمتكلّم ولا بمخارجه، وإنّما يقومُ بهواء مُجاور بقرع أو قلع حادث فيه بحركات من المخارج وآلات التّكلّم.

ومنشأ الاشتباه أنّهُم حسبوا أنّ المتكلّمَ مشتقّ من الكلام، وهو مصدرٌ، فلزم قيامُ الكلام بالمتكلّم ـ علىٰ ما هو مقتضى اللّغة العربيّة في المشتقّات.

فالأشاعرةُ حكموا بقيام كلامه به، والمعتزلةُ استنكروا هذا وقالوا: صدقُ المشتقّ لا يستلزمُ قيام المبدأ، بل قد لا يكونُ ذلك المبدأ موجوداً، ثمّ لما رأوا المبدأ فيما فيه الكلام ـ وهو الكلامُ علىٰ ما حسبوا ـ موجوداً؛ قالوا إنّ الله ـ تعالىٰ ـ خلقهُ وأوجدهُ في لسان ملك أو نبيّ هو يتكلّمُ به. ولمّا كان هذا من خلقه يُنسبُ إليه ويُقالُ إنّه ـ تعالىٰ ـ متكلّمٌ، بمعنىٰ أنّه خالقٌ في لسان غيره.

فأقولُ : لهؤلاء جملةً : أوّلاً ، إنّ الكلامَ الّذي فيه الكلامُ ـ وهو المنتظمُ المؤلّفُ من الحروف ـ جامدٌ ليس بمأخذ ولا مبدأ اشتقاق . والمتكلّمُ لو كان مُشتقّاً مأخوذاً لكان مُشتقّاً من التكلّم ، لا من الكلام الّذي فيه الكلامُ . ولو سُلّم قيامُ المبدأ في صدق هذا المشتقّ لم يلزم قيامُ هذا الكلام بالمتكلّم ، لا علىٰ ما هو مذهبُ الأشاعرة.

ثمّ كلامُ المعتزلة في تقريرهم ـ أنّ كلامَهُ في لسان نبيّ أو ملك وأنّه يتكلّمُ به ـ غيرُ معقول ولا مقبول ، بل الظّاهرُ على الأُصول ، سيّما أُصول أصّلوها ، أنّ النّبيّ أو الملك إذا تكلّم بكلام كان كلامُه صادراً منه بفعله واختياره ، لا أنّه ظاهر منه بلا اختيار ومشيّة ، كصوت ظاهر من جسم جامد.

ثمّ لو سُلّم أنّ الكلامَ الّذي فيه الكلامُ مبدأ اشتقاق المتكلّم فصدقُ المُشتقّ بواسطة قيام المبدأ بالغير تكلّفٌ واعتزالٌ عن العرف واللّغة . ولا ينفعهُم الحكمُ بعدم قيام المبدأ بما صدق عليه المُشتقّ ؛ فإنّه بونٌ بيّنٌ بينَ عدم لزوم القيام به والقيام بغيره.

وبعد التّأمّل في هذا لا يخفىٰ علىٰ من أنصف ممّن يسمعُ ويرىٰ أنّ الّذي أرىٰ ـ وهو منصورٌ ـ أنّه ـ تعالىٰ ـ متكلّمٌ بكلام أنشأه بقدرته في قائل ؛ ولا يلزمُ قربٌ ولا مُجاورةٌ علىٰ ما هو شأن الإنسان . فالملكُ يَسمَعُهُ أو يُبصِرُه ، والنّبيُّ يسمعُ منه أو من الله ـ تعالىٰ ـ بالإنشاء في جسم يتأتّىٰ منه سماعُه أو إبصارُه منقوشاً ـ علىٰ ما يروىٰ من موسىٰ، علىٰ نبيّنا وعليه الصّلاة والسّلام، «أنّه سمع التّوراة ورآهُ مَنقوشاً في الألواح».

وبهذا الّذي تسمعُ وترىٰ ، تعلمُ وترىٰ مخالفةَ ما رأيتُ لمذهب المعتزلة الذّاهبين إلىٰ أنّه في لسان ملك أو نبيّ . ولا يخفىٰ أنّه فيما أرىٰ استغناءٌ عن تكلّفات وتمحّلات ارتكبوها .

فإن قيل: كلُّ كائن مكتوبٌ في اللّوح، فيكونُ كلُّ قول وكلام كلّم به متكلّمٌ كلامَهُ.

قلنا : الفرقُ بينهُما بوجوه شتّىٰ : منها : أنّ كلامَ الغير مكتوبٌ علىٰ أنّه يوجده الغيرُ ، وغيرُه مكتوبٌ علىٰ انّه يوجدهُ بقدرته مرّةً أُخرىٰ ؛ إذ تمكن ملكاً أو نبيّاً أن ينظر إليه حيناً . وللفرق وجوهٌ أُخَر نشيرُ إليها إن شاء الله تعالىٰ . وبهذا يظهرُ فرقُ ما بينَ الكلام الإلٰهيّ والحديثِ القدسيّ . ولعلّه أولىٰ ممّا هو المشهورُ عند الجمهور.

المقالة الثّانية

في أنّ كلامه ـ تعالىٰ ـ حادثٌ أو قديمٌ

إن ثبت بنصّ شرعيّ أو دليل عقليّ أنّ للهِ ـ تعالىٰ ـ صفةً زائدة أزليّة مُسمّاة بالكلام في لسان الشّرع كان ذلك قديماً وكان له كلامٌ قديمٌ واللّفظُ حادثٌ وهو كلامٌ اتّفاقاً، فكان له كلامان، لكنّه لم يثبت. فالإصرارُ على الإقرار كالإصرار على الإنكار قولٌ بغير علم.

والمعلوم المعقول المقبول أنّ الكلام النّفسيّ، علىٰ ما قرّره الأشاعرة، بالدّليل العليل غيرُ معقول ولا مقبول. فالجزمُ بثبوت كلام أزليّ إلٰهيّ لا يخلو عن جرأة وبُعد عن التّنزيه، والأحوطُ السّكوتُ عن هذا الكلام لئلّا يؤدّي إلىٰ ملام. قال النّبيّ ـ صلعم ـ: «دع ما يُريبك إلىٰ ما لا يُريبك». وما لا ريبَ فيه أنّ القرآن المتلوّ المقروّ كلام الله. وروايةُ الرّواة من الثّقات دلّت علىٰ أنّه نزل أوّلاً دفعةً كذلك إلى السّماء الدّنيا. ثمّ بعدَ هذا مُنَجَّماً إلى نبيّنا ـ صلعم ـ.

فمن الاحتمالات الّتي لا تُخالِفُ الشّريعة والرّواية والدّراية أنّه ـ تعالىٰ ـ حينَ أُحدث العالم واخترع اللّوح والقلم، صار كلُّ كلام إلٰهيّ مكتوباً مرقوماً في اللّوح المحفوظ، وقدّر نزول كلّ كلام علىٰ نبيّ في زمانه. فعبّر عن الماضي وزمانه بصيغة الماضي وعن الحال بالحال وعن المستقبل بالاستقبال. والله ـ تعالىٰ ـ أعلمُ بحقيقة الحال، فلا إشكال. فالقرآنُ بنظمه وترتيبه الّذي عليه الآن كتبهُ قبل خلق الإنسان في اللّوح، فهو قديمٌ إضافيّ حادثٌ غيرُ أزليّ.

فإن قال قائل: كلّ كائن مكتوبٌ في اللّوح، فيكون كلّ قول قديماً.

قلنا: إنّ قول الغير مكتوب مرقوم بأنّه يُحدثه الغيرُ. وقولهُ ـ تعالىٰ ـ مرقومٌ: بأنّه يوجده اللهُ ـ تعالىٰ ـ بكمال قدرته بعدَ هذا إرسالاً إلىٰ نبيّ ليعلمه ويعلم الله. فكلامهُ اسمٌ لهذا المؤلّف الّذي أوجده ويوجده مكرّراً من غير اعتبار خُصوصيّة

محلّ أوجده فيه . فهذا التّوجيه يُظهرُ القِدَم بوجه .

ثمّ لو جُوِّزَ المجازُ والتّجاوزُ عن الحقيقة بإذن الشّارع وأُطلِقَ الكلامُ بالمجاز على العلم الأزليّ به أو القدرة القديمة عليه كان له قِدمٌ بهذا الوجه .

ولعلّه لا يجترئ بهذا الجواز من له قدمٌ في ملازمة الشّرع ؛ فإنّه لم يظهر رخصةٌ في جواز هذا المجاز . فالأظهرُ أنّه لا مجازَ .

ثمّ على الأشاعرة القائلين بأنّ كلّ حادثٍ فعلهُ ـ تعالىٰ ـ أن يفرّقوا بينَ كلامه الّذي يقرؤه القارئ وبينَ كلام القارئ وغيره .

ويمكنُ أن يُتكلّفَ بوجوه.[١]

وقال جمعٌ جمعاً بينَ الحدوث والقدم قائلاً : إنّه للشيء وجودٌ في الأعيان ووجودٌ في الأذهان ووجودٌ في العبارة ووجودٌ في الكتابة . فللقرآن وجودٌ عينيّ هو القائم بذاته تعالىٰ ، وإنّه قديمٌ لا يتطرّقُ إليه شيءٌ من سِمات النّقص ، ووجودٌ ذهنيّ كما لحافظ القرآن ، ووجودٌ في العبارة ، وهو علىٰ لسان القارئ ، ووجودٌ كتابيّ ، وهو المُثبتُ في المصاحف .

ولاريبَ أنّ القرآنَ من حيثُ هذه الوجودات حادثٌ ، بل القرآنُ إنّما يُطلقُ على المكتوب والملفوظ والمتلوّ والمحفوظ ، بالمجاز ، من حيث إنّها دالّةٌ على الكلام القائم بذات الله ، تعالىٰ . ولا برهانَ علىٰ أنّ كلّ صوت فإنّه يقومُ بجسم ، ولا علىٰ أنّ كلّ حرف فإنّما يقدرُ عليه جارحةٌ ، بل لعلّ ذلك في الشّاهد فقط . فالكلامُ القديمُ قرآنٌ قديمٌ نُطِقَ وسُمِعَ وأُبصِرَ ، ولا آلة ولا جارحة . كما أنّه أُدرِكَ وعُلِمَ من غير قُوىٰ . ومن لم يدركه كما ينبغي [و]لم يدرك إدراكه كما ينبغي فلا يلومنّ إلّا نفسَهُ . كلامهُ كتابٌ وكتابهُ صوابٌ وقولهُ فصلٌ وحكمهُ عدلٌ ، نورهُ ظهورٌ ووجودهُ مشهودٌ وكتابهُ بيانٌ ، والكفرُ بما سواه إيمانٌ . ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ

---

١. منها: أنّ العبد كاسب لكلامه. ولا يكسبُ كلام الله وإن تلفّظ به، فإنّه كسبه كسبٌ بالتّلفظ لا كسب بالإحداث والإيجاد. وفيه ما فيه. مِنه ﷺ.

وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ .

ولا تحسبنّ أنّ الكلام بوجوده العينيّ لا يُسمَعُ ، فإنّ الأهلَ له ـ كجبرئيل ـ يخلقُ اللهُ ـ تعالىٰ ـ فيه سمعاً يسمعُ كلامَهُ القديمَ ، فحكىٰ بعبارة . ولا يبعدُ أن يخلق مثله لغيره من المقرّبين ، كالأنبياء والصّدّيقين ، وهذا ما قيل . لكنّي لا أفهمهُ ولا أشتهي أن أفهمَهُ .

المقالة الثالثة

<نزول القرآن ومعنى النزول>

اختلف في نزول القرآن . فقيل : المرادُ هو الظّهورُ مستنداً بما يُسمعُ من العرب ، حيث يقول : أنزل ببني فلان سُوَرٌ ، إذا ظهر لهُم .

وقيل : هو انتقالهُ من اللّوح المحفوظ إلى السّماء الدّنيا جملةً واحدةً في ليلة القدر ، وإملاءُ جبرئيل على السّفَرة . وتنزيلهُ إتيانُ جبرئيل به مُنَجَّماً . وتلاوتهُ علىٰ رسولنا ، محمّد ـ صلعم ـ في ثلاث وعشرين سنةً . وقيل : إنّ الله ـ تعالىٰ ـ علّم جبرئيلَ كلامه بخلقه ، ثمّ جبرئيل نزل إلى الأرض ونزل به وعلّم نبيّنا محمّداً ـ عليهما الصّلاة والسّلام ـ .

ومنهُم من فسّر النّزول بالظهور وخصّ متعلّقه بالقلم واللّوح ، فقال : إذا ظهر في اللّوح فقد نزل . وقيل : النّزولُ حركةٌ من علو إلىٰ سفل . والحركةُ هٰهنا ليست محمولة على المعنى الّذي عليه عرفُ المتأخّرين ، بل علىٰ ما عليه الصّوفيّةُ ، وهو الظّهورُ بكلمة «كن» بعد السّكون في مواطن الخفاء . وقيل : إنّ القرانَ كسائر الموجودات نزل من العين الثّالث إلى الوجود الكون . فهذا التّنزّل نزولٌ .

فهذه أقوالٌ . قيل : هو تمامُ ما زبر في الزّبُر . وكأنّها بالتّمام غيرُ تمام بلا شوائب أوهام .

وأقولُ : يمكنُ أن يُفسّرَ النّزولُ بوجوه أُخَرَ وجيهة حسنة لطيفة بديعة ، بعد

تنزيله في منزله الّذي وردت الشّريعة الحقّةُ به . ولعلّها أقربُ وأعذبُ .

منها : أنّ النّزول كثيراً مّا يُطلقُ عرفاً ولغةً على الحصول في المنزل . والمنزل هو الّذي يكونُ فيه قرارٌ واستقرارٌ ؛ فإنّ المسافر يمرُّ علىٰ مواضع ، فكلّ موضع استقرّ فيه يُقال : إنّه منزلهُ ، ولا يلزمُ البلوغ إليه من علو ، بل قد يكونُ أعلىٰ وأرفعَ من سائر مواضع مرّ عليها ، وقد يُساويها . فكلامُ الله ـ تعالىٰ ـ إذا بلغ إلى النّبيّ ـ صلعم ـ فقد حصل وبلغ إلىٰ منزل يستقرُّ فيه ؛ فإنّ النبيّ يعلمهُ ويحفظهُ ويطمئنّ به ، ولا يمرُّ هو عليه ولا هو عليه . وليس له هذا التقرّرُ والاستقرارُ في مواضع قبل هذا ؛ بل كأنّه شيء قد يمرُّ على المواضع للمرور ، لا للقرار ، فإنّه في شيء من المواضع السّابقة غير ماكان مستقرّاً فيه لا يستقرُّ ، بل يمرُّ مرورَ المسافر ، ولا ينحفظ ،كما في قلب النبيّ . فكأنّه قبلُ لم ينزل إلى منزل .

ومنها : أنّه ـ تعالىٰ ـ أوجد الكلام ليبلغه إلى النّبيّ ، فقلبُ النّبيّ وروحُه منزلهُ ، وهو المعنى يُعبّرُ عنه بالفارسيّة «به جاى خود رسيد» .

ومنها : أنّه ـ تعالىٰ ـ بكمال علمه وقدرته يُعلّمُ النّبيّ كلامَهُ . فهو العليمُ المعلّمُ ، والنبيّ متعلّم وانّه يعلمهُ وقد علىٰ منزلةً ومكانةً . والمتعلّم الذّكيّ الزّكيّ في محضر المعلّم المعتني بشأنه كأنّه مستفيدٌ متنزّلٌ عنه ، فيستفيدُ بقوّته القدسيّة ما أراد المُعلّمُ أن يُفيدَهُ بسرعة كبرق لامع ونور ساطع . فما استفاده نزل علىٰ قلبه عن منزلة عالية . وإبلاغُ الملك موافقٌ له ، لا أنّه لم يعلمهُ إلّا بعدَ هذا الإبلاغ . وليس النّزول بتوسّط الملك ؛ فإنّ النبيّ أعلىٰ منزلةً . فاعرف هذا وتعرّف نزول التّوراة علىٰ موسىٰ ـ علىٰ نبيّنا وعليه الصّلاة والسّلام ـ .

المقالة الرّابعة

<فضيلة القاري والقراءة>

النّصوصُ الدّالّةُ علىٰ فضيلة القارئ والقراءة كغيره عديدةٌ معروفة مشهورة غيرُ

مستورة. ومن الآداب أنّه ينبغي للقارئ السّواكُ وتنظيفُ الفم وتطهيرُ الثّوب ومكان الجلوس، واستقبالُ القبلة أولىٰ، إلّا لضرورة هي أولىٰ. ويُستحبُّ أن يكونَ هذا بوضوء، فلم يكن مُحدِثاً ولا جُنُباً ولا متنجّساً. وللقارئ بسهولة أجرٌ، وللمُتَعتِع أجران. وعلى المستمع رعايةُ الآداب والاستماع بأحسن الهيئآت، فلا يضطجعُ ولا يتّكي ولا يمدُّ رِجلَهُ ولا يشتغلُ بغيره. ويُستحبّ طلبُهُ المغفرةَ والرّحمةَ في آياتها والاستعاذة في آياتها. ولا يكرهُ البكاءُ والتّحزّنُ. ويلزمُ القراءة بأحد [القراءات] السّبع المتواتر المرخّص. ولا يجوزُ بالشّاذّ إلّا بعدها. والأولىٰ القراءةُ بما هو أعذبُ عنده منها. ويُستحبُّ أن تكونَ القراءةُ في مكان نظيف طيّب. وإذا أراد الشّروع في القراءة استعاذ، وقيل: عند الختم، والجمع أحوط.

وينبغي المُحافظةُ علىٰ قراءة بسم الله الرّحمن الرّحيم في كلّ سورة إلّا البراءة. وإذا شرع في القراءة فيمكن شأنُهُ الخضوعَ والخشوعَ والتّأنّي وتركَ المسارعة والعجلة، والمحافظةَ على الرّواية، والتأمّلَ إن قدر على الدّراية.

وقال بعضهُم: الاختيارُ أن يقرأ علىٰ ترتيب المُصحَف ولا يُغيّر التّرتيبَ، لا في السّورة ولا في غيرها. فإذا قرأ في ركعة السّورة الأخيرة فليقرأ في ركعة بعدها الفاتحةَ وأوائل البقرة. والقراءةُ من المُصحَف أفضلُ. وقد جُعِلَ النّظرُ في المُصحَف عبادةً. ولا بأسَ برفع الصّوت باعتدال. ولقد اتفق العلماء على الأمر بسجود التّلاوة. واختلف هل هو أمرُ وجوب أو استحباب؟ الأكثرون قرّروا الاستحبابَ والاستحسان. وجوّزوا في الصّلاة، وأكثرهُم علىٰ أنّ السّجدات أربعَ عشرَ. والأكثرون أوجبوا الطّهارة في سجدة التّلاوة، وكذا استقبال القبلة. وقد يجوزُ خلافُ هذا في ليلة يتلوها ـ السّابع والعشرين من رمضان. تمّ حق الكلام لكلام الحقّ. من ثمّ إلىٰ آخر الكلام تاريخ سنةُ التّمام. نقلت من خطّ أُستادنا ومخدومنا فخر العلماء والفضلاء، وهو ناقلٌ من خطّ المصنّف﵀ في تاريخ ۲۰ شهر شوال ۹۶۱.[1]

---

۱. کتابخانهٔ مدرسهٔ شهید مرتضیٰ مطهری (سپه سالار جدید)، مجموعه، ش ۶۴۳۰. [۷۴ب ـ ۹۰ر].

مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۰)

مطلع العرفان

< في تفسير القرآن >

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

<١>

تفسير سورة الانسان

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ أعِن

أحمدُ الله علىٰ جميل سلطانه ، وأشكرهُ علىٰ جزيل إحسانه . وأُصلّي علىٰ جميع أنبيائه وخُلّانه ، سيّما محمّد وآله وإخوانه.

وبعد ، فإنّ العبدَ الآنِسَ بمولاه ، الآيِسَ عمّن سواه ، المستغيثَ بالله الغفور ، غياث المشهور بمنصور ، يقول : إنّ هذا ، أيّها الإخوانُ ، تفسيرُ سورة الإنسان من مطلع العرفان، الّذي نرجو أن يُمهِلنا الزّمانُ لإتمامه ، ويُساعِدَنا الأمانُ في اختتامه . هذّبتُ فيه تمام كلام المفسّرين النّاظرين في الكلام ؛ ثمّ أُتبِعُهُ بزوائد من فوائد ، علىٰ ما يقتضيه الحالُ والمقامُ ، مُورداً ما أردنا إيراده في مشارقَ .

فاتِحةٌ فائحةٌ فاتِحةٌ

إنّ معرفةَ حال الإنسان في المنشأين ، من المعارف النّافعة له في النّشأتين ، وله في النّشأة الثّانية آلامٌ ولذّاتٌ جسمانيّة وروحانيّة تجدُهما في المعادين اللّذين قرّرهُما وأقرّ بهما أهلُ التّحقيق ، من العلماء والحكماء ؛ إلّا أنّهم عن آخِرهم أطبقوا علىٰ أنّ الجسمانيّ لا يُعرَفُ ثبوتاً وأحوالاً إلّا من الشّريعة ، والرّوحانيّ إلّا من الحكمة . وأنا

أرىٰ أنّ كُلّاً منهما يُعرَفُ من كلّ منهما ، كلٌّ بوجوه شتّىٰ ، أشرنا إليها في رسائلنا وكتبنا . والآنَ قصدنا بيانَ شيء من حالات الرّوحانيّات وتبيينَها من آيات القرآن في سورة الإنسان ؛ فإنّها مع ظهورها في الجسمانيّات يُعرفُ منها الرّوحانيّاتُ أيضاً .

المشرقُ الأوّلُ

قال الله سُبحانه و تعالىٰ: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (١).

اتّفق المفسّرون علىٰ أنّ «هل» هٰهنا وفي «الغاشية» بمعنى «قد» . ويفيدُ مع التّقرير التقريبَ.فحاصل التّفسير: أنّه قد أتىٰ على الإنسان قبل زمان حينٌ من الدّهر. والحينُ طائفةٌ من الدّهر غيرُ محدود . وقيل : محدودٌ . عن ابن عبّاس وابن مسعود ـ رضي اللهُ عنهما ـ أنّ الإنسان هٰهُنا آدمُ والحينُ محدودٌ . وذلك أنّه مكث أربعين سنةً طيناً ، إلىٰ أن نُفِخَ فيه الرّوحُ ، فصار شيئاً مذكوراً بعدَ أن كان كالمنسيّ . وفي رواية : إنّه بقى طيناً أربعينَ سنةً ، وأربعينَ من صلصال ، وأربعينَ من حَمأ مسنون . فتمّ خلقهُ في مأة وعشرين سنةً . فهو في هذه المدّة لم يكن شيئاً مذكوراً . وإطلاقُ لفظ الإنسان عليه قبل نفخ الرّوح من قبيل إطلاق الخمر على العصير ، باعتبار ما يؤول إليه.

قال الإمام الرّازيُّ : «الّذين يقولون : الإنسانُ هو النّفسُ النّاطقة وإنّها موجودة قبل وجود الأبدان ، فالإشكالُ عنهم ساقطٌ» هذا تمامُ كلام الأعلام في المرام.

فأقول : إنّه بعدُ غيرُ تمام . (٢) وجوابُ الإمام تكلّفٌ ظاهرٌ . علىٰ أنّه لو كان الإنسانُ هو النّفسَ لاحتاج قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ ، إلىٰ تأويل أو صرف . ثمّ لو جُعِل الإنسانُ عبارةً عن النّفس وكانت قديمةً ـ علىٰ ما هو رأيُ القائلين بوجودها قبل البدن ـ لكان جوابُهُ مَحلّ بحث بعدُ .

ثمّ أقولُ : الأولىٰ علىٰ هذا التّقدير أن يُفسّر الحينُ بالمعنى الأوّل ، أعني الزّمان الغير المحدود ، ليوافق القولَ بالقِدم . وأمّا الحدوثُ والقِدمُ فليس من المذاهب المقرّرة.

فان قُلتَ: دلّ الخبرُ عليه؛ فإنّه يُروىٰ: «إنّ الأرواحَ خُلِقَت قبل الأجساد بألفي عام».

قلتُ: الدّلالةُ ممنوعةٌ: فإنّه لا دلالة علىٰ أنّ المرادَ بالأرواح النّفوسُ الإنسانيّةُ، وبالأجساد الأبدانُ البشريّةُ. ولم لا يجوزُ أن يكون المرادُ الأرواحَ الملكيّةَ والأجسادَ العنصريّة، أو أرواحَ العالم وأجساده علىٰ ما ذهب إليه الغزّاليّ. والأرواح البشريّة بالقياس إلىٰ أرواح العالم قليلٌ، والمتبادرُ هو الكثيرُ، لا القليل.

وقد يُقالُ في دفع ما تقدّم من الإشكال: إنّه قد أتىٰ على الإنسان الموجود في هذا الزّمان زمانٌ لم يكن شيئاً مذكوراً. والحاصلُ: أنّه قد أتىٰ علىٰ هذا الّذي هو الآنَ الإنسانُ بالفعل زمانٌ لم يكن هو فيه إنساناً إلّا بالقوّة.

وأقولُ: تحريرُ السّؤال وتقريرُ الإشكال: أنّ الظاهر من الآية الكريمة أنّه ورد على الإنسان حينٌ من الدّهر لم يكن الإنسانُ فيه شيئاً مذكوراً.

والمفسّرون، حيثُ اعتبروا الإنسانَ في جميع أحيان وجوده شيئاً مذكوراً؛ أشكل عليهم الأمرُ؛ واعتمدوا في الجواب عن هذا السّؤال علىٰ أمرين:

أحدُهُما أنّ الّذي لم يكن شيئاً مذكوراً هو مادّةُ الإنسان؛ وتسميتهُ بالإنسان مجازٌ، كتسمية العصير والعِنَب خلّاً. وهو الّذي أُشيرَ إليه أوّلاً.

وثانيهما هو الّذي أشرنا إليه ثانياً. وحاصلهُ: أنّ الّذي هو الآنَ إنسانٌ كان مادّةً؛ ولا يلزمُ اجتماعُ وصفَي العنوان والمحمول. فالموصوفُ بأنّه إنسانٌ لم يكن في بعض الأحيان شيئاً مذكوراً، فلا مجازَ.

وأقول: فيه بحثٌ؛ ولو صحّ هذا، لصحّ أن يُحكم على الإنسان بأنّه جمادٌ بلا تجوّز. واختلافُ وقتي الوصفين غير مُخلّ في صورة بقاء الذّات، لا في كلّ مادّة. فعلىٰ تقريرهم وتفسيرهم ارتكابُ المجاز لازمٌ.

ثمّ أقولُ: إنّ القواعد العربيّة والأُصول الأدبيّة تُفيدُ أنّ الإنسانَ المذكورَ أوّلاً هو بعينه الإنسانُ المذكورُ ثانياً؛ لِما قرّروه، من أنّ المعرفةَ المُعادةُ عينُ الأوّل. ومن

هذا قال قائلهُم :

إذا اشتدّت بك البلوىٰ ففكّر في «ألم نَشرَح» فـعُسرٌ بـينَ يُسـرين إذا فكّـرته فـافرَح

وعلىٰ هذا يظهرُ في كلام الإمام إشكال . علىٰ أنّ في كون العُسر بينَ يُسرين مُناقشةً (۳) ظاهرةً . ليست هي أنّ اليُسر أيضاً بينَ العُسرين ؛ لما مرّ ، بل هي أنّه إذا كان المعرفةُ المُعادةُ عينَ الأوّل كان العُسرُ الثاني عينَ الأوّل ، فلم يكن العُسرُ بينَ يُسرين ، بل كان مُقدماً . اللّهمّ إلّا أن يُقالَ : إنّ المرادَ أنّ الأوّل في حكم المطروح ، لكنّه خلافُ ظاهر كلام الأعلام.

ثمّ أقولُ : إنّ الّذي أظنّهُ : أنّ الدّهر هو الزّمانُ المعيّنُ ، وهو زمانُ وجود العالم من أوّله إلىٰ آخره ، والحينُ : هو البعضُ منه ، وحينُ الشّيء زمانُ وجوده . ولا يبعدُ أن يراد ـ بالحين الآتي على الشّيء ـ الزّمانُ السّابقُ المقدّمُ الواردُ عليه حدوثاً ؛ وفي إتيان «علىٰ» إشعارٌ مّا إلىٰ هذا.

ولو كان المرادُ الحكمَ بعدم المذكوريّة على الإنسان في حين من الدّهر ، لم ترد الآيةُ بهذه العبارة ، بل يُشبِهُ أن يكونَ الغرضُ بيانَ الإنسان من أوّله إلىٰ آخره وكيفيّة حدوثه ووجوده ، وبيان ما خُلِقَ منه وكيفيّة تطوّره في أطواره حتّىٰ انتهىٰ إلىٰ كمال الإنسانيّة ؛ بل بيانُ مبادي الإنسان ، وقد عُدّ العدمُ من مبادى الحوادث .

وحيثُ أُشير في السّورة إلىٰ مبادي الإنسان لا يبعدُ أن يُفسّر الآيةُ [الأولىٰ] بما نفسّرهُ . فأقولُ : إنّه تقدّم علىٰ وجود الإنسان زمانٌ لم يكن الإنسانُ الحادثُ فيه شيئاً مذكوراً في الألباب ، بل الخالق ـ تعالىٰ ـ خلق بقدرته في ذلك الحين أجزاءً غيرَ مذكورة ، ثمّ جمعها بإرادته وخلق فيها نطفةً متطورةً في أطوارها حتّىٰ صار إنساناً كاملاً .

ثمّ إنّ جمهور المفسّرين حملوا النّطفةَ على ماء الرّجل وماء المرأة . وحيثُ أشكل عليهم الآيةُ في آدم وحوّاء اعتذروا بالتّغليب .

وأقولُ : لو حُملت النّطفةُ على الماء الصّافي لكان أصفىٰ وأولىٰ .

ثمّ إنّهم ـ علىٰ ما نقلنا عنهم ـ قرّروا في التّفسير : أنّ المراد أنّ الإنسانَ الّذي بالفعل أتىٰ عليه حينٌ لم يكن فيه إنساناً إلّا بالقوّة.

وأقولُ : صحّة هذا الحكم علىٰ ما تحكم به الفطرةُ الصّحيحةُ تستلزمُ حدوثَ الإنسان وتقدّم مادّته عليه وبطلان التّناسخ بمعنىٰ وجود شخص مرّةً أُخرىٰ قبل وجوده الآن ، أمّا الأوّلان فظاهرٌ لا حاجةَ لهما إلىٰ بيان ، وأمّا الثّالثُ ، فلأنّه لو وجد إنسان قبل وجوده الآنَ لم يصدق أنه أتىٰ عليه ـ أي : سبق علىٰ وجوده ومضىٰ علىٰ ما هو إنسانٌ بالقوّة ـ زمانٌ غيرُ محدود ، أي : غيرُ معلوم الطرف ، لم يكن فيه شيئاً مذكوراً ؛ ضرورةَ أنّه لو كان موجوداً مرّةً أُخرىٰ لكان شيئاً مذكوراً حيناً .

فاعرف هذا ، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة ، وتأمّل في كلام العليم الحكيم ، كيف يفيدُ مع وجازته وبلاغته أُصولاً مُهمّة نافعة ؛ فإنّ الحكم ـ بأنّه قد أتى (٤) على الإنسان حينٌ من الدّهر وزمانٌ غيرُ معيّن لم يكن شيئاً مذكوراً ـ فطريّ صحيحٌ يقبلهُ كلّ ذي طبع سليم وفهم صحيح مستقيم . ثمّ استلزامُ صحّة هذا الحكم لما مهّدنا من الأحكام ممّا لا يخفىٰ علىٰ ذوي الأفهام.

ثمّ استلزامُ بُطلان التّناسخ ، لامتناع قِدم النّفوس ، ممّا بُيّن في موضعه ، بما حاصلهُ : إنّ النّفوسَ متّحدةٌ نوعاً ، فلا تتكثّرُ شخصاً إلّا بعوارض بدنية ، فهي بدون الأبدان غيرُ متميّزة ، فليست بمتكثّرة . وعلىٰ هذا يمتنعُ وجودُ واحد منها أزلاً .

وتوضيحُ الكلام في المرام أنّ الشّيء ، إنّما يكونُ مذكوراً إذا علم بخصوصه وبما علم منه خصوصُه . فإذا كانت النّفسُ مخصّصة مُشخّصةً للبدنِ والشّخصِ ، فإن كانت قبل البدن موجودةً وعلمت كان الشّخصُ مذكوراً . فحيثُ لم يكن الإنسانُ في حين من الأحيان ـ وهو الحينُ المتّصلُ بوجوده ، أيّ قدر كان وإن كان قليلاً ، كساعة أو عشر ساعة ، أو الحينُ الّذي قبل وجوده إلىٰ أوّل الخلق ـ مذكوراً ـ لم يكن موجوداً ؛ إذ كلُّ موجود يعلمُ ويذكرُ ؛ وبذلك يُعلمُ بطلانُ التّناسخ والأزليّة ، كما لا يخفىٰ علىٰ من له فطرة ذكيّة . فهذا وجهٌ سنح لي .

وعندي احتمالٌ آخرُ : هو أنّ في الكلام حذفاً وإيصالاً . وحينئذ يكونُ مؤدّى التّفسير : قد أتىٰ مقدّماً على الإنسان حينٌ من الدهر . وعلىٰ هذا لا يخفىٰ وجهُ اعتبار شيء ممّا اعتبرناه آنِفاً . ويؤيّده أنّه «أتىٰ» في «هل أتىٰ ، الغاشية» غيرُ متعدّ بـ«علىٰ» .

المَشرقُ الثّاني

قوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾ (۲)

قال طائفةٌ من أهل اللغة: الأمشاج جمع مَشج ومَشيج ، كخلط وخليط ، لفظاً ومعناً. والجمعُ أخلاطٌ.وقال الأكثرون : هو مفردٌ ، كالمشيج ، فيوصفُ به المفردُ، كالأكناس؛ فيُقال : ثوبٌ أكناسٌ ، وفي المثل : «عليك بالثّوب الأكناس ، فإنّه من لباس الأكياس».

وتفسيرُ الآية : خلقَ الإنسانَ من نطفة قد امتزج فيها الماءآن : ماءُ الرّجل وهو أبيضُ غليظٌ وماءُ المرأة وهو أصفرُ رقيقٌ ؛ والأوّل يخرُج من الصُّلب والثّاني من الترائب . فما كان من عظم وعَصَب وقوّة فمن ماء الرجل ، وما كان من لحم ودم فمن ماء المرأة . وعن ابن مسعود : هي عروقُ النّطفة . وقال الحسنُ : أي : مزجت بدم الحيض الّذي منه غذاءُ الجنين . وعن قَتادةَ : هي أطوارُها : نطفة ثمّ علقة ثمّ مضغة . وقال بعضُ الحكماء : إنّها العناصِرُ .

أقولُ : الأظهرُ : أن يُفسّرَ من نطفة أمشاج نبتليه بالنّطفة المختلطة المنتقلة المتغيّرة من حال إلىٰ حال . ويُرادُ بالنّطفة ما هو أصلُ مادّة الإنسان ، سواء كان منيّاً أو غيره ، ليعمَّ الحكمَ ويوافقَ اللّغةَ ويُطابقَ قولَ ابن عبّاس ، حيث قال : «نبتليه ، أي نُصرّفهُ من حال إلىٰ حال ، والإنسانُ هو آدَمُ» .

ولنُفصّل الكلام في المرام (۵) تفصيلاً يناسبُ المقام ، فنقولُ : إنّ المادة القريبة الّتي منها خُلِقَ الإنسانُ هي النّطفةُ الحاملةُ للقوّة المولّدة علىٰ رأى قوم ، وهي

أمشاجٌ مُختلطةٌ بما يصيرُ غذاءً لها ،كدم الطمث .

ثمّ لا يذهبُ على أهل العرفان : أنّ في خلق الإنسان لعجائبَ بديعةً وبدائعَ عجيبةً ، مَن تأمّل فيه عرف قدرَ خالقه ومُصوّره.

قال المُشرّحون : إنّ النطفةَ الّتي قدّر بها الولدُ السّويُّ إذا وصلت إلىٰ مقرّه اختلطت بماء المرأة ودم الطمث فصارت كالرّائب . وحينئذ تُسمّىٰ علقةً . فإذا اشتدّ الامتزاجُ بينَهُما وقويَ استعدّ لأن ينقسمَ فيها الأعضاءُ . وتُسمّىٰ حينئذ مضغةً . فإذا اكتسبت الأعضاءُ صُوَرَها وتقسّمت ، تصوّرت فيها وفي فُرَجِها وخِلالها من المواضع اللّائقة أجزاءٌ لحميّةٌ فصارت حيّاً وسُمّيت حينئذ جَنيناً .

و إلىٰ هذا أشار قوله تعالى : ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰماً فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقاً ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون / ١۴] .

فانظر إلىٰ لطف صُنع الصّانع الحكيم ،كيف خلق المولودَ من النّطفة ومَزَجَها بماء الحيض ،كالسّاقي للزّرع ، وكيف جعل النّطفة البيضاء علقةً حمراء ، وكيف قسّم أجزاءها إلىٰ عِظام وأعصاب وعروق وأوتار ولحم ، ثمّ كيف ركّب منها هذه الأعضاء الظاهرة ، فدوّر الرّأسَ وشقّ في جانبيه السّمعَ ، وفي مُقدّمه البصرَ والأنفَ والفمَ ، وشقّ في البدن سائر المنافذ ؛ ثمّ مدّ اليدَ والرّجل ، وقسّم رؤوسهما بالأصابع .

ثمّ انظر :كيف ركّب الأعضاء الباطنة ، من القلب والمعدة والكبد والطحال والرّية والمثانة .

ثمّ انظر إلىٰ العِظام مع قوّتها وشدّتها كيف خَلَقَها من نطفة سخيفة ، وجعلها عماداً للبدن وقواماً له ، وقدّرها بمقادير وأشكال مختلفة ، فمِنها صغيرٌ وكبيرٌ وقصيرٌ ومستديرٌ ومجوّفٌ ومصمّتٌ وعريضٌ ودقيقٌ ؛ ولم يجعلها عَظماً واحداً ؛ لكون الإنسان مُحتاجاً إلىٰ حركة بجملة بدنه وببعض أعضائه ؛ ثمّ جعل بين تلك

العِظام مَفاصل ؛ ثمّ وصلها بأوتاد أنبتها من أحد طرفي العظم وألصقها بالطرف الآخر كالرّباط له ؛ ثمّ خلق في أحد طرفي العظم زوائد خارجة وفي الآخر نُقَراً مُوافقةً لتشكّل الزّوائد ، ليدخل فيها.

وانظر : كيف خلق الرأسَ مع كُريّته من خمس وخمسين عظماً مختلفةَ الأشكال ؛ وألّف بعضَها مع بعض بحيثُ استوت به هذه الكرةُ ، فجعل في الحِقف ستّةً وفي اللَّحْي الأعلىٰ أربعةَ عشرَ واثنين للأسفل والباقي في الأسنان ؛ ثمّ جعل الرّقبةَ مُركّباً كالرأس ، وركّبها من سبع خرزات فيها (۶) تجويفاتٌ وزياداتٌ ونقصاناتٌ لينطبق بعضُها علىٰ بعض ؛ وركّب الظهرَ من أربعة وعشرين خَرَزةً ، وعظم العجُز ثلاثة أجزاء مختلفة ؛ ثمّ وصل عظام الظهر بعظام الصّدر وعظام الكتِف وغيرها حتّىٰ بلغ مجموع عظام بدن الإنسان مأتي عَظم وثمانيةً وأربعينَ ، سوى العِظام الّتي هي المُسمّىٰ بالسّمسميّ ، حُشِيَ بها خللُ المفاصل .

ثمّ انظر : كيف خلق الله تعالىٰ آلات التّحريك للعِظام ، وهي العضلاتُ ، فخلق فيه خمسَ مأة وعشرين عَضُلةً ، كلٌّ منها علىٰ قدر مخصوص ووضع مخصوص . ولو تغيّر عن ذلك ولو قليلاً لاختلّت مصالح هذا البدن . وكذا القولُ في الأعصاب والأوتاد والشّرائين .

ثمّ انظر كيف خلق الظهر أساساً للبدن والبطنَ حاوياً لآلات الغِذاء ، والرأسَ مجمعاً للحواسّ : ففتح العينَ ورتّب طبقاتها وأحسنَ شكلها ولونها واحكمها بحيثُ ينطبعُ في مقدار عدسة منها صورٌ السّماوات علىٰ عِظمها ، وحماها بالأجفان ليسترها ويحفظها .

ثمّ أودع في الأُذُنين ماءً مُرّاً يدفعُ عنه الهوامّ وحوّطها بصدفتين لجمع الصّوت وردّه إلىٰ الصّماخ وليحسّ بدبيب الهوامّ . وجعل فيها تجويفات لتطويل الطريق ، فلا يصل الهوامُّ إلىٰ جرم الصّماخ سريعاً.

ثمّ أوقع الأنفَ في الوجه ، وأودع في آخرها حاسّةَ الشّمّ للاستدلال بالرّوائح

على الأطعمة والأغذية ، ولاستنشاق الرّوائح الطيّبة لتكون مِروحةً للقلب ؛

ثمّ أودع في الفم اللّسان وجعله على لون لَحمة واحدة مُعرباً عمّا في النفس ؛ وزيّن الفم بالأسنان ، فحدّد رؤوس بعضها ليكون آلةً للثّقب والنّقب ؛ وحدّد رؤوسَ بعض آخر عرضاً كمَحادّ السّيوف والسّكين ومَقاطعها ليصلحَ للقطع ؛ وجعل رؤوسَ بعضها عريضاً مُفَرطحاً صالحاً للطحن ؛ ثمّ بيّض ألوانها ورتّب صفوفها وسوّىٰ رؤوسَها . ونسق ترتيبها حتّىٰ صارت كالدّرر المنظومة .

ثمّ أطبق على الفم الشّفتين وحسّن لونَها ليحفظ بها منفذَهُ . ثمّ خلق الحنجرة وهيّأها لخروج الصّوت . ثمّ خلق الحناجز مختلفةَ الأشكال والأوضاع في الضيق والسّعة والخشونة والملاسة والصّلابة والرّخاوة والطول والقصر ، حتّىٰ اختلفت الأصواتُ بسببها ، فلا يكادُ يتشابهُ صوتان ، بل يظهرُ من كلّ صوتين فرقٌ ليتميّز للسّامع بعضُ الأصوات عن بعض في الظلمة .

ثمّ سخّر كلّ عضو من أعضائه الباطنة لشيء مخصوص : فالمعدةُ لنضج الغذاء ، والكبدُ لإحالة الدم ، والطحال لجذب السّوداء ، والمرارةُ لجذب الصفراء ، والكلية لجذب الفضلة المائيّة ، والمثانةُ لخدمة الكلية بقبول الماء منها وإخراجها (٧) من طريق الإحليل ، والعروقُ لخدمة الكلية في إيصال الدم إلىٰ سائر أطراف البدن . وكان مبدأ كلّ ذلك من النّطفة ، وهي في داخل الرّحم في ظلماتٍ ثلاثٍ . ولو كشِفَ الغطاءُ وامتدّ البصرُ إليه لكان يرى التّصوير والتّخطيط يظهر عليه شيئاً فيشيئاً ، ولا يرى المُصوّرَ ولا آلتهُ ، فسُبحانه ، أعظم سلطانَهُ وأبهر برهانَهُ .

والعجبُ أنّه يتعجبُ من صورة مصنوعة في الإنسان مع أنّها أعجبُ ، بل أعجبُ من الأعجب . وذلك أنّه مع ما فيه من عجائب الصّور وبدائع النّقوش ، أودع فيه قوىً مُحرّكة فاعلةً وباعثةً ذاتَ شعبتين : شهويّة وغضبيّة ؛ ومُدركةً من الحواسّ الظاهرة والباطنة . فالظاهرة : هي اللّمسُ والذّوقُ والشّمُّ والسّمعُ والبصرُ ؛ والباطنةُ : هي الحسّ المشترك المدركُ لمدركات الخمسة الظاهرة . والخيالُ الّذي هو خزانتهُ ؛ والمتصرّفةُ المتخيّلةُ ، والواهمةُ المُدركةُ للمعاني الجزئيّة ، والحافظة الحافظة.

ثمّ أقولُ: يمكنُ أن يُستفادَ من قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ بوجهٍ وجيهٍ، أنّ الإنسانَ بمزاجهِ في تركيبه استعدّ لهذه القوىٰ؛ فإنّ في «الفاء» المفيد للتّرتيب واختيار السّميع والبصير دونَ السّامع والباصر إشعاراً لطيفاً بهذا.

ويمكنُ أن يُستفادَ أنّ لهذه القُوىٰ عاملاً يتصرّفُ فيها، وهو النّفس النّاطقةُ المُسمّاةُ بالرّوح الإلٰهيّ. ولها سوىٰ ما ذكرنا قوىً في ذاتها؛ فإنّ لها باعتبار تصرّفها وفعلها في البدن قوّةً تُسمّىٰ عمليّةً وعاملةً، وباعتبار تعلّقها وانفعالها عن المبادى العالية، بل المبدأ الأعلىٰ، قوّةً أُخرىٰ تُسمىٰ عاقلةً وعالمةً ونظريّةً. ولكلّ منها، في الاستكمال، مراتبَ شتّىٰ.

<العقول الأربعة للقوّة النظريّة>

فللنّظريّة ـ علىٰ ما هو المشهورُ ـ أربعةٌ: العقلُ الهيولانيّ حال الاستعداد المحض وشُبِّهَ بالمشكاة؛ والعقلُ بالملكة عند حصول الضّروريّات وشُبّهَ بالزّجاجة؛ والعقلُ بالفعل عند التّمكّن من استحضار النّظريّات وشُبّه بالمصباح؛ والعقلُ المستفاد عند مُشاهدة النّظريّات وشُبّه بالنّور. والكمالُ الأقصىٰ إنّما يتأتىٰ باستكماله، فهو المخدومُ وسائرُ المراتب والقوىٰ الّتي قدّامة خدّامُه.

<ذكر قليل ممّا جاء فى تفسير آية النّور>

<۱> تبصرةٌ

إنّ الرئيس فسّر آية النّور علىٰ مُدركه، فأجمل بوجه وأهمل بوجه. وذلك أنّه شبّه أُولىٰ مراتبِ النّفس في القوّة النّظريّة ـ وهي العقل الهيولاني ـ بالمِشكاة؛ فإنّه كهي مُظلِمةٌ قابلةٌ لأن يحصل فيها مُنيرٌ مُستنير، وشَبّه ثانية مراتبها ـ وهي العقلُ بالملكة الّتي فيها الضّروريّات ـ بالزّجاجة؛ وثالثها ـ وهي العقلُ

بالفعل الّذي فيه الأنوار العلميّة ـ بالمصباح المُنير المُستنير (٨) . والنّفسُ نورٌ والعلمُ نورٌ آخَرُ . فالعلمُ في النّفس نورٌ علىٰ نور . ثمّ إنّه حمل الشّجرةَ الزّيتونةَ على الفكرة والزّيتَ على الحدس.[١]

وقال صاحبُ المحاكمات : هذه ليست منطبقةً على الآية ؛ فإنّه يصفُ الشّجرةَ بتلك الصّفات جميعاً ، فكيف تكونُ إشارةً إلىٰ اُمور مختلفة متباينة . فأجاب بما حاصلهُ : أنّ الشّجرة الزّيتونة شيء واحد له ترقّياتٌ في أطوارها ، فتكون أوّلاً شجرةً وفكرةً ، ثمّ تصيرُ حدساً وزيتاً ، ثمّ قوّةً قُدسيّةً . وهذه وإن كانت متباينة ترجعُ إلىٰ شيء واحد.[٢]

وأقول : لا يخفىٰ ما فيه من التكلّف والتّعسّف . وظاهرٌ أنّ الفكرةَ والحدسَ والقوّة القدسيّة ، أكثرُها في الأكثر ، لأشخاص مختلفة . ففي كيفيّة رجوعها إلىٰ الواحد تأمّلٌ .

والأظهرُ عندي : أن تُحمل الشّجرةُ الزّيتونةُ على المُفارق المُنوّر للنّفوس بأنوار العلوم ؛ والزّيتُ علىٰ ما فيها من شدّة قوّة الاستنارة والاستضاءة . وذلك الزّيتُ مُستفادٌ من هذا المفارق . والنّارُ هي المتوسّطةُ في الإضاءة بمنزلة العقل ؛ فإنّه بتوسّطها يشتعل ذلك الزّيتُ ، فيصرُ مُنوّراً كالمصباح . تأمّل في هذا ، واتل قوله تعالى ـ الآية ـ مُتأملاً في لطائفها ومناسباتها ، واعترف وتنبّه بما في قوله : ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور / ٣٥] .

ثمّ أقولُ : علىٰ تقدير حمل المشكاة والزّجاجة والمصباح على المراتب الثّلاث يمكنُ تأويلُ تتمّة الآية ، بل تفسيرُها بوجه لعلّه أوجهُ وأظهرُ . وهو أن تكونَ الشّجرةُ الزّيتونةُ كنايةً عن مُفيض الكمالات والعلوم . والزّيتُ عن الّذي يفيضه من العلوم المستتبعة باستعدادها لعلوم اُخر ، كالضروريّات المستتبعة للنّظريات ؛ فإنّها لشدّة استعدادها للاستنارة كأنّها زيتٌ يشتعلُ سرعةً بمُماسّة نار ، وهو المفيضُ

---

١. ابن سينا، الإشارات، ج ٢، ص ٣٥٤.

٢. قطب الدين الرازي، الإشارات، ج ٢، ص ٣٥٦.

المنيرُ المنوّرُ كالنّار.

والضّروريّاتُ ـ علىٰ مذهب منصور ـ مُعِدّاتٌ لحصول النّظريّات الفائضة من مُفيض الكلّ وإنّها غيرُ فواعل علىٰ ما ظنّه قومٌ.

فالعقلُ بالملكة ـ وهو بمنزلة الزّجاجة ـ يتوقّدُ من تلك الشّجرة الزّيتونة ويستنيرُ بنور الضّروريّات وهي كالزّيت، وبماله من شدّة الاستعداد للاستنارة والاشتعال، بحيثُ «يُضيء ولو لم تمسسه نارٌ»، ولم يحصل من المفيض فيضٌ جديدٌ. وكلٌّ من الضّروريّ والنظريّ نورٌ. فإذا ورد الثّاني على الأوّل فكان نورٌ على نور. والحقُّ أنّ الكلّ من نوره تعالىٰ: «فيهدى الله لنوره من يشاء».

ولا يخفىٰ أنّ مثلَ ما أشرنا إليه علىٰ ما لوحنا إليه ونبّهنا عليه يتأتّىٰ في النّتائج والمُقدّماتِ كلّها ضروريّةً ونظريّةً؛ وضربُ الأمثال للتفهيم والامتثال. هذا إتمامٌ لما رآه الرّئيسُ وأجمل وأهمل إتمامَهُ، والشّارحون تبلبلوا فيه (٩).

ثمّ إنّي أرىٰ وجهاً أوجهَ وأولىٰ وأشمل وأكمل وأحرىٰ. فيكنّىٰ بالمشكاة عن النّفس، وبالزّجاجة عمّا يكونُ فيها ويعتريها من الإشراق والصّفاء، امّا بعلوم أو بغيرها. وذلك بما يصفها ويُشرقها من شَبَه الزّيت المُنصبّ من الشّجرة الزّيتونة الّتي أشرتُ إليها؛ وبالمصباح عنها إذا استنار بنور تُرىٰ بها حقائقُ الأشياء. وذلك من نور الله تعالىٰ.

تأمّل في هذا تعرف هذا من لطائف الآية، وحُسن الإشارة منها لطفُ تشبيه ومرتبة أشرتُ إليها بالزّجاجة؛ فإنّها كهي ترى ماوراءها. وذلك أنّ ذلك الإشراق والصّفاء بالعلوم أنفسها، ضروريّاتها ونظريّاتها وتنظيمها وترتيبها، أو بغيرها من الملكات الرضيّة المرضيّة، كما في مراتب العمليّة، يُرىٰ كالزّجاجة ماوراءها. واختيارُ الزّيت من الأدهان؛ لأنّ له مع قوّة استعداد الاشتعال والإشراق شأنَ التّقوية والتصحيح، ولهذا يُصحّح ويُقوّي الأبدانَ.

فمؤدّى التّفسير علىٰ هذا أنّه ـ تعالىٰ ـ مُنوّرُ الأرض والسّماء بما فيهما، فيُنوّرُ

النّفسَ الإنسانيةَ ، فيجعلُها كمصباح يُرىٰ بنوره ما في الأرض والسّماء . وذلك المصباحُ يحصلُ في زجاجة «كأنّها كوكبٌ دُرّيٌّ» مشتعلٌ يتوقدُ بزيت ينصبُّ من شجرة زيتونة مجرّدة ، لا شرقيّة ولا غربيّة . وذلك الزّيتُ كنايةٌ عن قوّة الاستعداد وسرعة قبول الاستنارة والاشتعال كالزّيت . فذلك يكادُ يضيء ولو لم تمسسه نارٌ ، من المُنوّر المُفيض للأنوار، بوجه أُشير إليه.والزجاجة بما فيها من الإشراق والصّفاء بالعلوم وغيرها نورٌ ، ويرد ويزيد عليها نورُ المصباح ، فيكونُ نورٌ علىٰ نور . وغايته نورٌ يُرىٰ به ما يُرىٰ وذلك نورُهُ تعالىٰ . ولا يتأتىٰ هذا إلّا بهدايته وعنايته.

ولا يخفىٰ أنّه بهذا الّذي أشرتُ إليه يحتمل حملُ الآية على الإشارة إلىٰ الاستكمال بالكمال في العلوم والأعمال ، والله أعلمُ بحقيقة الحال وحقيّة المُقال . ولا يذهبُ عليك أنّ هذه كلّها ، ما ذكر وما ذكرنا ، تأويلاتٌ . والتّفسير علىٰ ما أحسنه هو الّذي أشرتُ إليه في سائر الرّسائل .

<٢> تنبيهٌ

الغرضُ من العرض بغرض التّحرير تقريرٌ تفسير فهمتهُ من قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ ؛ فإنّ التّقديم مع التأكيد يفيدُ مع التقرير حصراً ؛ إذ الوهم يوهمُ استناد التّصوير إلىٰ المصوّرة ؛ فإنّ الفطرة السّليمة تشهدُ بأنّ المصوّرة ، مركبةً كانت أو بسيطةً ، لا تتمكنُ من هذه التّصوير العجيب والتّشكيل البديع الغريب ؛ فإنّ البُنية البهيّة الإنسيّة خُلِقَت بوجه يترتبُ عليها بأجزائها منافعُ شتّىٰ ، علىٰ ما شرّحه أربابُ التّشريع عند شرح منافع الأعضاء.

وقد أشار الحكماء إلىٰ خمسة آلاف منها ؛ قالوا : إنّ الحدسَ الصّائبَ (١٠) يحكمُ بأنّ الّذي لم يدرك من منافعها أكثر من كثير ممّا أُدركَ .

قال الحكيمُ الجالينوسُ الطبيبُ في آخر كتاب كبير ألّفه لشرح منافع الأعضاء بعدَ التّشريح : «إنّي بعد ما عرفتُ هذه المنافع تنبّهتُ بأنّ خلق الإنسان وأعضاءه ليس باتفاقيّ ، بل روعي فيه تلك المنافعُ ومصالحُ أُخرُ ليس إلّا فعلَ حكيم

عليم قدير» . هذا.

ثمّ لا يخفىٰ علىٰ أُولى النُّهىٰ أنّ الاستبعادَ في الاستناد إلىٰ اختلاف الاستعداد أكثرُ ممّا أنكروه وأصرّ جالينوسُ على إنكاره .

ثمّ إنّ الغزاليّ أسند أفعال المُصوّرة بل أفعال القُوىٰ كلها إلىٰ الملائكة . ولعلّه جرىٰ مجرىٰ من سبقه ، وتبعه في هذا من نظم إخوانَ الصّفاء .

وإنّي أُستفيدُ من هذه الآية وغيرها ردّ هذا أيضاً ؛ فإنّ من تفطّن بـها تأكـيداً وحصراً ، وعرف أنّ الإنسان في العلم والعرفان أكبرُ من الملك بكثير ـ علىٰ ما يُفصِحُ عنه التّنزيل والتّفسيرُ وأنّه ليس له أن يفعل ويتصوّر أدنىٰ من هذا ـ تنبّه بأنّ الخالقَ الفاعل لهذا التّصوير عليمٌ بالمنافع ، خبيرٌ حكيمٌ أحكم فعلهُ للمصالح ، بصيرٌ بها ، قديرٌ عليمٌ ، إنّه ليس إلّا فعلَ فاعل الكلّ ومُصوّره ، وقدّرهُ خالقُ العالم ومُقدّره.

وأنا أرىٰ أنّه كما يُستفاد من إتقان الفعل علمُ الفاعل ،كما قرّروه واستدلّوا به علىٰ علمه تعالىٰ ،كذلك يستفيدُ اللّبيبُ البصيرُ الخبيرُ من حال إتـقان المـصنوع ، كيفيّة وكميّة علم الصّانع كثرةً وقدرةً وقوّةً ، بل كثير من صفاته الخصوصيّة.

وبهذا الّذي قرّرتهُ تندفعُ شبهةٌ قويّة تردُ على المتكلّمين في استدلالهم بإتقان العالم علىٰ عِلمه تعالىٰ ؛ فإنّه يردُ عليهم : أنّه لم لا يجوزُ أن يكونَ العالمُ فعلَ ممكن عالِم ، فلم يلزم علمُ الواجب تعالىٰ . وليس في كلام المتكلمين ما يفيدُ جواباً . وأنتَ إذا تأمّلتَ بما قرّرته تجدهُ صواباً .

توضيحُ هذا وتفصيلهُ : أنّه ـ تعالىٰ ـ صوّر صورةَ الإنسان بهذه الأعضاء والبنيان لمنافع لا تكادُ تحصىٰ ، وكثيرها بل أكثرُها لها ارتباطاتٌ شتّىٰ في منافعها بكثير ممّا في الأرض والسّماء . فلشدّة التّشابك والتّعانق بينها بمنافعها ، يكون كلّها فعلَ فاعل واحد ، بشهادة العقل وإفادة النّقل ؛ فإنّ للأمور المترتّبة المتناسبة المتعانقة المترتّبة علىٰ تعانقها فوائدَ لا تكونَ إلّا فعلَ فاعل واحد .

ثمّ إنّ الإلٰهَ واحدٌ ، وغيرهُ فعلُه ؛ وفاعلُ هذه الأفعال وصانعُها ومصوّرُ الأرض

والسّماء ومدبّرُها بما فيها ، علىٰ ما أشرنا إليه، عالمٌ بصيرٌ مريدٌ قديرٌ خبيرٌ .

وبهذا يعلم أنّه تعالىٰ عالم بصير مريد قدير خبير ؛ فإنّه إن كان غيره كان مخلوقاً له ؛ وخالقُ مثل هذا العالم القادر أعلمُ وأقدرُ منه بشهادة الفطرة وحكم الفطنة ، هذا.

ولنرجع إلىٰ المقصود المعقود له الكلامُ في المرام ، فأقولُ : أهلُ العرفان عند النّظر (١١) في صورة الإنسان يُبصرُ ويعلمُ ويرىٰ أنّ هذا التّصوير ما ظهر إلّا من المُصوّر القدير الحكيم الخبير.

هركه بيند جان من داند كه اينهاكاركيست   من نمی‌گويم تو كردی چاكها در جان من

<٣> تبصرةٌ

من تصوّر المُصوّرةَ عرف مصوّرها وتصوّر أنّه لا يتصوّرُ تصويرُها صورة مصوّرة تصوّر .

<٤> تذكرةٌ

روي الأخيارُ الأحبارُ في الأخبار عند الإخبار عن أخبار سند الأخيار : «أنّه خَلَقَ آدمَ عليه السلام بِيَدِهِ» في أخبار كثيرة عديدة مستفيضة معنىً .

<٥> تبصرةٌ

المشهورُ عند الجمهور أنّ لكلّ حادث مركّب خمسةَ مَباد : العدم ، والفاعل ، والغاية ، والصّورة ، والمادّة . ولا يخفىٰ علىٰ من فهم المرام وأدرك الكلام ، كيفيّة استفادة مبادي الإنسان من الآية ؛ فإنّه يُستفادُ من قوله تعالى : ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ العدمُ السّابقُ الّذي عُدّ من المبادي الخمسة . ومن قوله تعالى : ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ سائر الأربعة ؛ فإنّه يُستفادُ من «إنّا خلقنا» الفاعلُ . وهو الله سبحانه ؛ ومن لفظ الخلق ، أنّه له مادّةٌ ؛ ومن قوله : «من نطفة أمشاج» المادّةُ المخصوصةُ ؛ ومن قوله : «فجعلناه سميعاً بصيراً» الصّورةُ ؛ فإنّهما تابعان لها لازمان ، لا يحصلان للإنسان إلّا بعدَ تصوّر المادّة [بالصّورة] وفي تخصيصهما من سائر القوىٰ فائدةٌ سنشيرُ إليها . وفي

إعادة «الإنسان» زيادةُ إفادة لا تخفىٰ علىٰ ذوي العرفان والوجدان.

وممّا قرّرناه وحرّرناه يسمعُ ويبصرُ السّميعُ البصيرُ: أنّ السّميعَ البصيرَ كيف يلائمُ الاهتداء والابتلاء. وعلىٰ هذا لا يخفىٰ نكتٌ شتىٰ حيثُ ما عطف بالفاء. والسّبيلُ في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ هو السّبيلُ إلىٰ تكميله، وبه يتوصل إلىٰ السّعادة القصوىٰ والجنّة العُليا، وهدايتهُ دلالتهُ علىٰ ما يتوصّل إلىٰ ذلك.

المشرقُ الثّالث

الشّكرُ صرفُ ما أعطاه ـ تعالىٰ ـ فيما خلق لأجله. والكفرانُ يُقابلهُ، ومنه الكفورُ المقابلُ للشّكور. ووقع هٰهُنا مقابلاً للشّاكر، اعتباراً لقلّة الشّكور. قال اللّهُ تعالىٰ: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾. هذا ما سنح لي في تفسير هذه الآيات.

وخلاصةُ ما عثرتُ عليه من تفاسير المفسّرين: أنّ الإنسانَ خُلِقَ من أمشاج، لا للتّعب، بل للابتلاء والامتحان. ثمّ ذكر أنّه أعطاه ما يصحّ منه الابتلاءُ، وهو السّمعُ والبصرُ اللّذان هُما أشرفُ الحواسّ. ولهذا خُصّا بالذّكر. وفيه إشارةٌ بأنّ الحواسّ السّليمة أسبابٌ كليّة لتحصيل الكمالات النّفسيّة. فمن فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ عِلماً. وقيل: في الآية تقديمٌ وتأخيرٌ. و«نبتليه»، معناه: لِنبتليه. والمعنىٰ: فجعلناه سميعاً بصيراً، (۱۲) لنبتليه. وأقول: وعلىٰ تقدير ما اعتبروه لا حاجة إلىٰ تكلّف ارتكبوه؛ بل الكلامُ تمام، حسَنُ النظام، جيّدُ الانتظام بدونه، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّه أخبر أنّه بعدَ أن ركّبهُ وأعطاهُ الحواسّ الظاهرةَ والباطنةَ أوضح له بوساطة أن آتاه العقل السّليم، سبيل الهُدىٰ والضّلال. فقوله: «إمّا شاكراً وإمّا كفوراً»، حالان من فعل: «هدينا»، أي مكنّا، أو قدّرنا في هاتين الحالتين. فعلىٰ هذا تقديرهُ: هديناه السّبيل، فيكونُ إمّا شاكراً وإمّا كفوراً. وفيه جهةُ الوعيد. أي: فإن شاء فليكفر وإن شاء فليشكر. ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَـٰفِرِينَ سَلَـٰسِلَا۟ وَأَغْلَـٰلًا وَسَعِيرًا﴾. وللشّاكر

كذا. ويجوز بعد تقدير أن يكونا حالين عن السّبيل على الإسناد المجازى ؛ لأنّ وصفَ السّبيل بالشّكر والكفر مجازٌ. هذه الأقاويلُ تناسبُ أُصول المعتزلة.

وأمّا الّذي اختاره الفرّاء وهو يُطابقُ لمذهب أهل السّنّة : أنّ «إمّا» في هذه الآية ـ كما في قوله تعالىٰ : ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة ، ١٠٦]. والمعنىٰ : هديناهُ السّبيل ثمّ جعلناهُ تارةً شاكراً وتارةً كفوراً. والمرادُ بالشّكر : الإقرارُ بالله ، وبالكفران : إنكارهُ ، حتّىٰ لا يكون بينَ الفريقين واسطةٌ. ويجوزُ أن يكون المرادُ بالشّاكر المطيعَ ، وبأهل الكفران : كلّ من سواه ، سواء كان كافراً او عاصياً ، وهو الفاسق.

ثمّ من قرأ «سلاسلاً» بالتّنوين ، صرّفه. قال الأخفشُ : «سَمعنا من العرب صرفَ ما لا ينصرفُ. وهذه لغةُ الشّعراء ، حيث اضطرّوا عليه في الشّعر. فجرت ألسنتُهُم علىٰ ذلك في النثر أيضاً. وقيل : مُختصٌّ بهذه المجموع ؛ لأنّها أشبهت الآحاد. والاعتدادُ : الإعدادُ. والسّلاسلُ : للأرجُل. والأغلال : للأيدي. والسّعير لأجل العذاب. والأبرارُ في قوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ﴾ جمعُ بَرّ ، أو بارّ. ﴿مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً﴾ ، من إناء فيه الشّرابُ. قال ابنُ عبّاس ومقاتل : «هو الخمرُ نفسُها ، والمزاجُ ما يُمزَجُ ، والكافورُ اسمُ عين في الجنّة ، ماؤها في بياض الكافور ورائحته وبرده. ولكن لا يكون فيه طعمُ الكافور ولا مضرّتهُ. والمضاف محذوف ، أي ماء الكافور. والحاصل : أنّ الشرابَ يكونُ ممزوجاً بماء هذا العين. وقيل : «كان» زائدةٌ. والأظهرُ أنّها مُفيدةٌ ، لكنّها مسلوبة الدّلالة على المعنى. كقوله تعالىٰ : ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾. وعن قتادة : يمزجُ بالكافور ويُختمُ بالمِسك. وقيل : يُخلق فيه رائحةُ الكافور وبياضهُ وبردهُ ، فكأنّها مزجت بالكافور. قال جارُ الله : قولهُ : «عيناً» علىٰ هذين القولين بدلٌ من محلّ الكأس علىٰ تقدير حذف مُضاف ؛ فكأنّه قال : يشربون خمراً ، خمر عين ؛ أو نصبٌ (١٣) على الاختصاص.

ولا خلافَ بينَ العلماء : أنّ عباد الله في قوله تعالى : ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ مختصٌّ

بالمؤمنين الأبرار . فغلب علىٰ ظنّهم أنّ العبادَ المُضافَ إلىٰ اسم الله ـ سبحانه ـ مخصوصٌ في اصطلاح القرآن بالأخيار . وعلىٰ هذا يسقط استدلالُ المعتزلة بقوله : «ولا يرضىٰ لعباده الكفر» . وانّما قال أوّلاً : «يشربون من كأس» ، وآخراً : «يشرُبُ بها» ؛ لأنّ الكأسَ مبدأ شربهم . وأمّا «العينُ» فإنّما يمزجون بها شرابَهُم . فالباء بمعنىٰ مع ، مثل : شربتُ الماء بالعسل . «يُفجّرونها» يُخرجونها حيثُ شاؤوا من منازلهم . «تفجيراً» : تسهيلاً . هذا تمامُ كلام المفسّرين علىٰ ما عثرتُ عليه .

والّذي يُستفادُ من فوائدهم أنّهم حملوا السّلاسل والأغلال على الجسمانيّات من القيود الّتي تكون في الأبدان . فالسّلاسلُ للأعناق والأيدى والأرجل ، وقد تكونُ من الحديد ، والأغلالُ للأعناق ، والتسعيرُ للبدن كلّه .

وأقول : هذه في الأبدان ظاهرة ، وظاهرُ النّصّ عليها واردة ؛ إلّا أنّه مع وقوع هذه ، وهي تعذيباتٌ بدنيّةٌ ، يمكنُ أن تُجعَل كنايةً عن تعذيبات أُخر نفسانيّة .

فأقول : الكافرُ مقابلٌ للشّاكر ، كما أشرتُ إليه، فهو الّذي لم يعرف جميعَ ما أعطاه اللهُ ـ تعالىٰ ـ مِن المِنَح والعَطايا ، كالآلات والقُوىٰ في الأُمور الّتي خُلِقَت لأجلها ، وذلك لتقصير لا لقصور ؛ فإنّ القاصر الغير القادر غيرُ مكلّف ، فلا يكون كافراً ، بل الكافرُ ، حقيقةً هو الّذي صرف قواه فيما لم يُخلق لأجله ، فثبت فيه علومٌ باطلة وعقائدُ فاسدة ، ورسخ فيه ملكات غير مَلكيّة وأخلاق ذميمة رديّة . وهي من المُبعّدات عن السّعادات المُعِدّات للشقاوة ، وفيه إعدادٌ للسلاسل والأغلال والسّعير ، كما لا يخفىٰ ؛ فإنّها موجبة لتعلّقات بالفاسدات واشتعالات وتسعيرات لنيران الأشواق واحتراقات بآلام الفراق.

فالنّفوس الجاهلة الكافرة في النّشأة الآخرة مُعرِضَةٌ أو غافلةٌ عمّا ينفعهُ ، غيرُ طالبة له ، طالبةٌ لما لا يمكنُ الوصولُ إليه والحصول لديه . فهي مُسلسلة مقهورة مغلولة مسعورة . فـ«السّلاسل» كنايةٌ عن التّعلقات الموجبة لانجذاب النّفس إلىٰ الدّنيّات البدنيّة والتّقيّد بها . و«الأغلالُ» كنايةٌ عمّا يمنعُها من التّوجّه إلىٰ الملاذّ

والمنافع العقليّة . و«السّعيرُ» عن «نار الله الموقدة الّتي تطّلعُ على الأفئدة» .

ولعلُ النّكتة ـ في تقديم السّلاسل ثمّ الأغلال ثمّ النّار ـ أنّ المؤدّبَ اللطيف الحاذق يُقدّم الأسهل فالأسهل حتّىٰ يختمُ بالأشدّ ، ليكونُ ذلك أردع للنّفوس الجاهليّة ؛ فإنّ تلك النّفوسَ الّتي فيها قساوةُ الجهل إذا ذكرت (١٤) عليها السّلاسلُ تفيدُها خوفاً . فإذا أُردفت بذكر «الأغلال» ازدادت خوفاً وهيبةً . فإذا ختم الذّكرُ بالنّار المسجورة ، فإنّها تكونُ في غاية الخوف . وهذا مفهومٌ ظاهرٌ بحسب العرف ؛ بخلاف ما لو قدّم الأشدُّ ؛ فإنّ ذكر السّعير في اوّل التّحذير ، إن أفاد النّفسَ انزجاراً . ففي الباقيين لا تستفيدُ شيئاً ، بل ربما يسهلُ عليها بسبب ذكرها ما توعّدت به.

إذا عرفتَ ذلك فلنبحث عن حقيقة العذاب والتّعذيب علىٰ هذه الطريقة ، فنقولُ : إنّ النّفوس الجاهلة الّتي كفرت بأنعُم الله ، بسببِ مُجاورة الأبدان ، تتمكنُ فيها مَلكاتٌ رديّةٌ بحسبِ قوّيتيها النّظريّة والعمليّة ، وهيآت مُنافية لكما لاتها . فإذا فارقت الأبدان أدركتِ الآلام الحاصلةَ بسببِ تلك الهيئآت الرّديّة تمكّن فيها شوقُ ما فارقته فلم يقدر عليه ، وكانت عديمةَ الوسيلة إلىٰ مُبدئها فلا يصل إليه.

ومُثّل ذلك بعضو بتمكّن فيه الألم ، إلّا أنّه حصل ما يعوقهُ عن إدراك ذلك الألم ، بأن صار خَدِراً . فإذا زال العائقُ حصل الألمُ . فبقىٰ حينئذ تلك النّفوسُ مقيّدةً بسلاسل علائق الأبدان مغلولةً بأغلال الهيئآت الرّديّة المتمكنة فيها مُتنكسةً في كرب سعير الأشواق ، محترقةً بنار ألم الفِراق . ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَادَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ . وكانت قد ناداها مُنادى الحقّ ، فتغافلت وغوت . فخلّ عليها غضبُ الحقّ .

فهٰؤلاء هم الأشقياء ، سُلبت قواهم ، فصاروا في ظلمة الهيولىٰ ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ . وقيل فيها : ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ .

ومن أعظم آلامهم : ﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ . ﴿يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَـٰنِ فَتَكْفُرُونَ * قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا

بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ .

فالموتُ الأوّلُ هو موتُ الجهل ، والحياةُ الأُولىٰ هي الوجودُ عن العدم ؛ والموتُ الثّاني هو مُفارقة الأبدان ، والحياة الثّانية النشور . فأحسِن بهذا الوعيد الّذي ترتعدُ من ظاهره فرائصُ الجاهدين وتقشعرُّ من باطنه جلودُ السّالكين المُحققين .

واعلم أنّك لمّا فهمتَ حقيقةَ الشقاوة فينبغي أيضاً أن تفهَم أنّ النّفوس فيها علىٰ مراتبَ . وذلك لأنّ نقصانَ النّفس يكونُ لا مَحالةَ بسببِ فقدِ كمالاتها ، ثمّ فقد كمالاتها إنّما يكونُ لعدم الاستعداد له ؛

فعدمُ الاستعداد إمّا أن يكونَ لأمر وجوديّ أو عدميّ : الأوّلُ كوجود الأُمور المُضادة (١٥) لكمالاتها : إمّا راسخةً أو غيرَ راسخة ، والثّاني لنُقصان غريزة العقل ؛ وهذه التّقديراتُ الثّلاثةُ هي أسباب النُّقصان . وكلٌّ منها إمّا أن يكونَ بحسب القوّة النّظريّة أو القوّة العمليّة . فكانت مراتبُ الأشقياء سِتّاً .

فالأُولىٰ ، ما يكونُ بحسب القوّة النظريّة راسخةً . وهي الّتي ذكرناها . وهذا القسم هو الّذي يدومُ به العذابُ ؛ لأنّه الجهلُ المركّبُ المُضادّ لليقين المتمكنُ في جوهر النفس.

وأمّا الثانيةُ ، وهي النظريّةُ الغيرُ الرّاسخة ، فكاعتقادات العوامّ وأصحاب التّقليد الباطل والحقّ ، فلهُم عذابٌ يخصّهُم ، بسبب أنّهُم عرفوا ، باكتسابٍ مّا نظريّ ، أنّ لهُم كمالاً ، فحصل لهم شوقٌ بحسبه ؛ ثمّ لم يصلوا إلىٰ ما اشتاقوا إليه، من ذلك الكمال . والنّقصانُ اكتسابهُم النظريّ وقصورُهُ عن الوصول ، سواء كان قصورهم عن الوصول إلىٰ الكمال ، لاشتغالهم بما يصرفُ عنه أو يُضادّ طلبه ممّا لا يكتسبُ النّفسُ هيأةً راسخةً ، أو لأنّهم تكاسلوا عن اقتناء الكمالات وأهملوها . لكن ذلك العذابُ دونَ العذاب الأوّل ؛ فهو منقطعٌ ، لكون الهيئآتِ الحاصلةِ لهُم بسببِ الاشتغال بالمُضادّ أو الصّارف أو التكاسل حالات غير متمكّنة من نفوسهم ولا مُستحكمة فيها ، أو لأنّها مُستفادةٌ من أفعال وأمزجة ، فيزولُ بزوالها.

وأمّا المرتبةُ الثّالثةُ ، والرّابعةُ ، وهما كائنان ، بحسب القوّة العمليّة ، راسخاً أو غيرَ راسخ ، فكالمكتسبين للأخلاق والمَلكات الحاصلة ، بسبب الغواشي الغريبة من النّقصان . ولهؤلاء عذابٌ مّا ، بسببها ، دونَ الأوّلين . وهو أيضاً زائل ، إمّا لعدم رسوخِها وإمّا لكونها هيئآت مُستفادةً من الأمزجة ، فيزولُ بزوالها ، كما مرّ ، وإن كان لها اختلافٌ في شدّة الرّداءة وضعفها وسرعة الزّوال وبطؤه ، فيختلف العذابُ بها بعدَ المفارقة ، في قلّته وكثرته وشدّته وضعفه ، بحسب الاختلافين.

وأمّا المرتبةُ الخامسةُ ، والسّادسةُ ـ وهُما النّقصانان الحاصلان عن نقصان غريزة العقل ، بحسب القوّتين ، أعنى النّظريّة والعمليّة ـ فهي نفوسُ البُله والصّبيان الذين غلبت عليهم سلامةُ الصّدر وقلّةُ الاهتمام . وهي النّفوسُ السّاذجةُ الّتي ليسَ لها شوقٌ إلىٰ كمالاتها ، بسببِ أنّها لم تعرفها أصلاً . وهؤلاء غيرُ معذّبين ؛ لأنّهُم غيرُ عارفينَ بكمالاتهم ولا مشتاقينَ إليها.

المشرقُ الرّابعُ

قوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً﴾ (٤)

أقولُ : لمّا قدّم الوعيدَ شرع في بيان الوعد . ولنُقدّم مقدّمةً في بيان درجات السّعداء ؛ فنقولُ : اعلم أنّ سعاداتِ النّفوس البشريّة ليست علىٰ نوع واحد ، بل هي علىٰ مراتب متفاوتة بحسب تفاوت الوصولات ؛ فإنّ فضلَ النّوع (١٦) البشريّ من أوفى الكمال ، في جنس القوّة النّظريّة ، حتّىٰ استغنىٰ عن التّعليم البشريّ رأساً ، وأوفىٰ مع ذلك ثبات قوّته المفكّرة واستقامة وهمه ، منقاداً تحتَ قلم العقل ، فلا يلتفتُ إلىٰ العالم المحسوس بما فيه حتّىٰ يُشاهد العالم المعقول بما فيه من الأحوال ، فيصيرُ العالمُ وما يجري فيه مُتمثلاً في نفسه ومُتنقشةً به ، ويكونُ بقوّته النّفسانيّة أن يؤثّر في عالم الطبيعة ، حتّىٰ ينتهى إلىٰ درجة النّفوس السّماويّة . وتلك هي النّفوسُ القدسيّةُ ، وأولاتُ المعارج . أولئك هم السّابقون السّابقون وأولئك هم المقرّبون ،

وهُم في المرتبة الأولىٰ.

الثّانيةُ مرتبةُ من له الأمران الأوّلان دونَ الثّالث، وهو التأثيرُ في عالم الطبيعة. وهو مرتبةُ أصحابِ اليمين. وتحتَها مراتبُ: فمِنها: مرتبةُ مَن له استعدادٌ طبيعيّ لاستكمال قوّته النّظريّة دونَ العمليّة. ومِنها: مرتبةُ من اكتسب ذلك الاستكمالَ في قوّته النّظريّة اكتساباً تكليفيّاً، دونَ تهيّؤ طبيعيّ، ولا حصّةَ له في أمر القوّة العمليّة، كالحكماء الإلهيين. ومِنها: مرتبةُ مَن ليس له تهيّؤٌ طبيعيّ ولا اكتسابٌ تكليفيّ في قوّته النّظريّة، وله تكلّفٌ في إصلاح الأخلاق واكتساب الملكات الفاضلة دونَ تهيّؤ طبيعيّ لذلك. ويُشبِهُ أن يكونَ اسمُ الأبرار مُطبقاً بحسب المراد علىٰ أصحاب المرتبتين الأُوليَين، وإن كانوا من أصحاب اليمين أيضاً؛ واللهُ أعلمُ.

وأمّا أصحابُ المرتبتين الأخيريتن فهُم سائرُ الأذكياء من النّاس؛ فاعلم أنّ للمقرّبينَ البالغينَ في الملكات الشّريفة لذّاتٍ عظيمةً قد فازوا بنعيم الأبد والسّرور الدّائم في حضرة جلال ربّ العالمين، ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾، غيرَ مُخرجين عن لذّاتهم. «ولهُم فيها ما تشتهيه الأنفسُ وتلذُّ الأعيُنُ»، جُردٌ عن عوارض الهيولىٰ، مُردٌ عن مزاحمة القُوىٰ، مُكحّلون بالأنوار السّاطعة، ينظرون إلىٰ وجوههم المفارقة، والنّفسُ يومئذ كلُّها وجهٌ وكلُّها عينٌ.

وأمّا أصحابُ اليمين، فلهُم لذّاتٌ دونَ الوصول إلىٰ مرتبة السّابقين. وقد تخالط لذّاتهُم شوباً من لذّات المقرّبين، كما أُشير إليه في شراب الأبرار أنّه ﴿مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ * خِتَـٰمُهُ مِسْكٌ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَـٰفِسُونَ * وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ * عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ وهؤلاء لهمُ العروجُ إلىٰ مُشاهدة الواحد الحقّ مستغرقين فيه.

وأمّا الأبرارُ من جملة أولئك فلهُم ما وعد: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً﴾، فنقول: الكأسُ في اللّغة: الإناءُ بما فيه من الشّراب، والشّرابُ نفسهُ يُسمّىٰ كأساً، عبّر به هٰهُنا عن العلم. والمرادُ أنّ النّفوسَ الفاضلةَ الّتي سمّاها (١٧) بالأبرار، إذا استعدّت لإفاضة العاليات عليها، الكمال الّذي تمّ استعدادُها له. وهو

أن يَتمثل فيها ما تتعقّلهُ من الحقّ الأوّل ـ عزّ سُلطانُه ـ بقدر ما تستطيعه ؛ فإنّ تعقّلَ الحقّ الأوّل كما هو غيرُ ممكن لغيره . ثمّ ما تتعقّلهُ من معلولاتها الذّاتيّة ، أعني الوجود كلّه بحسب استعدادها تمثّلاً يقينيّاً ، خالياً عن شوائب الظّنون والأوهام ، مُبرّءاً عن جلابيب الأبدان ، أُفيض عليها.

وإنّما شُبِّهَ العلمُ بالكأس ـ وهي الشّرابُ ـ لاستلزامِها السّكرَ والنّشوةَ ؛ وإن كان فرقانٌ مّا بينَ النّشوتين وفرقانٌ مّا بينَ اللّذتين والمُسكِرين ؛ فإنّ أصحابَ تلك التّعقّلات هم بالحقيقة النّشاوىٰ من كأس المقرّبين ، السُّكارىٰ من رحيق عِلّيّينَ ، الفرقىٰ في بحار أسرار طور سينين ، الولهىٰ في ديار المقدّسين ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ . [التحريم ، ٨].

وقولهُ : «كان مزاجُها كافورا» ، هو وصفٌ لتلك الكأس ، وخصوصُ الكافور ، لكونه مُستلزماً للبياض الّذي هو أشرفُ الألوان المُشرقة . ثمّ لاستلزامِه الرّائحةَ اللّذيذةَ ، ثمّ لكون كلّ واحد من هذه الأوصاف المحسوسة قد شابههُ وصفٌ من الأوصاف العقليّة ، فلأجله وُصِفَ المشبّهُ به ـ وهو الكأسُ ـ بما استلزم هذه الأوصافَ المحسوسةَ .

فأمّا البياضُ ، فلأنّه أشرفُ الألوان الصّافية وأبعدُها عن الكدورات . ولذلك كان أحبُّ الثّيابِ إلىٰ رسول الله ﷺ البِيضَ . وتلك التعقّلاتُ لمّا كانت مُبرّاةً عن شوائب الأوهام وكدوراتُ الخيال كانت في غاية الإشراق والصّفاء ، فاستحقّ اسمُها ـ وهو الكأسُ هٰهُنا ـ أن وُصِفَ بالامتزاج بما استلزمَ البياضَ لتلك المُشابهة.

وأمّا الرّائحةُ ، فلأنّ رائحةَ الكافور لمّا كانت أبلغَ الرّوائح العَطِرَةِ ـ وكان لما يمتزجُ بالكافور لذّةٌ تامّةٌ من جهته وكان الإدراكُ العقليُّ كرائحة من الإفاضات العالية فوقَ ما يصفهُ الواصفون ـ استَحقّ الكأسُ أن وصف بالمُستلزم لتلك الرّائحة وإن كان فرقانٌ مّا بينَ الرّائحتين وفرقانٌ مّا بينَ اللّذتين . والأظهرُ أن لا يُعتبرَ الرّائحةُ في وجه التشبّه وإن كان لاعتباره وجهٌ بوجه.

ثمّ أقولُ : مع هذه الفوائد كلّها ، فيه لطفٌ لطيفٌ لا يخفىٰ ، بل لطائفُ لا تُعدُّ ولا

تُحصىٰ . منها : أنّ من خواصّ الكافور إزالةُ الحرارة الرّاسخة المُهلكة المُتمكنة في جوهر ذاتِ الشّخص ونفسهِ ، ولذلك يُعالجُ المدقوقين بها وبما يُمازجهُ . فشُبّهَ العلومُ والفضائل المُزيلةُ للجمالات وسائر الملكات المُشبّهة بالسّعير ، به ، لما به ، ولهذا (١٨) والمشهورُ عندَ الجُمهور من بَرد اليقين يُؤيّدُ هذا تأييداً بيّناً .

ثمّ أقولُ : لو أُريد بالكأس ، مجازاً ، من مفيد العلوم والأخلاق الفاضلة أو ما يستفيدُ منها هذه ، انفتح أبوابٌ أُخر من التّفسير وظهر وجوهٌ للتّفجير.

المشرقُ الخامسُ

قوله تعالىٰ : ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيراً﴾ (٥)

قال صاحبُ الكشّاف : «عيناً بدلٌ من كأس ، أو نصبٌ على الاختصاص» .

والأوّل ضعيفٌ ؛ لأنّ عيناً علىٰ تقديره : تصير هي المقصودَ بالكلام دونَ الكأس . وهو غيرُ صحيح ؛ لأنّ كلّ لفظ مقصودُ التّأدية لمعناه دونَ تعطيل وإلغاء ما هو الأصل ، فكان التّباينُ أولىٰ .

والثاني أيضاً ضعيفٌ ؛ لأنّ المنصوبَ على الاختصاص منصوبٌ بفعل مُضمَر ، تقديرهُ «أعني أو أُريدُ» . وحينئذ يكونُ المقصودُ [من الكأس هو المقصود] من العين لكنّ التّباين أولىٰ من التّرادف بالأصل ؛ ولأنّه قد تبيّن لك أنّ للعين معنىً آخَرَ .

إذا عرفتَ ذلك ، فنقولُ : إذا فهمتَ من الكأس ما ذكرناه ، فافهم الآنَ : أنّ عيناً منتصبةٌ بحرف الجارّ ؛ والتّقديرُ : من كأس من عين.

ثمّ اعلم أنّ المرادَ من العين الإشارةُ إلىٰ العقل العاشر من العقول العشرة المنتهية في سلسلة الحاجة إلىٰ الينبوع الأكبر ، وهو الواجب الأوّل ـ جلّ ذكره ـ علىٰ ما بُيّنَ في موضعه . وذلك العقل هو المسمّىٰ بالعقل الفعّال ، أي الفاعل لكلّ ما في العالم السّفليّ . أمّا باعتبار تعقّله لإمكانه ، فيحصلُ عنه هيولى العناصر الأربعة

المشتركة بينها ؛ وأمّا باعتبار تعقّل ماهيّته فصُوَرُ تلك العناصر ؛ وأمّا باعتبار حدوثه عن المبدأ الأوّل فالنّفوسُ الناطقةُ وكمالاتُها ، وإن كان ذلك بمعونة من الأجرام السّماويّة ، لاشتراكها في الحركة الدّوريّة ، بحسب الاتصالات والاقترافات الكوكبيّة . وهذا العقلُ ، لكثرة المعاونات والمُعِدّات والاستعدادات المختلفة الوانُها ، يُفيضُ أموراً مختلفةً .

إذا عرفتَ ذلك فنقول : إنّما أُطلق اسمُ العين عليه، لأنّ العينَ لمّا كانت هي الينبوعَ يروي العالمُ وينتفعُ به ويأخذ كلّ شخص منه حصّةً للشّرب والزّرع وأنواع الانتفاعات ، وكان العقلُ لكثرة إفاضته ، بحسب الاستعدادات المختلفة يأخذُ كلُّ ممكن منه بحسب إمكانه حصّةً ـ كان بينَهُما مُشابهةٌ من هذا الوجه . فأُطلِق اسمُ العين عليه لأجلها . وللمُشابهةِ بينَ العلم والماء بوجوه وكونِ العقل مُفيضَ العلم شُبّهَ بالعين ، وهي ينبوعُ الماء . ولأجل تلك المشابهة كان المعبّرون كثيراً مّا يُعبّرون الماء الصّافي بالعلم ، والينبوع الحَسَن الجارى بالرّجل الفاضل ، هذا .

وإن كان اليُنبوعُ الحقُّ للكلّ هو المبدأ الأوّل ـ جلّ وعلىٰ ـ ثمّ العقل الأوّل ثمّ العقل الثّاني (١٩) ثمّ العقلُ الثالثُ ، وهكذا إلىٰ العاشر ؛ إلّا أنّ هذا العقلَ هو الفاعلُ الأقربُ لما في هذا العالم.

و«مِن» في الشُّرب الأوّل لبيان الجنس وفي الشُّرب الثاني ، «الباء» للإلصاق .

وأمّا «عبادُ الله» فمنهُم من ذكرناهم آنِفاً من المقرّبين والّذين يتلونهم من أصحاب اليمين علىٰ مراتبهم.

وإذا فهمتَ ذلك تبيّن حينئذ قول الله تعالىٰ : «يُفجّرونها تفجيراً» ، أي ينالُ كلٌّ منهُم في كلّ وقتٍ ما استحقّهُ ، بحسب إمكانهِ واستعدادهِ . وقد أُشيرَ إلىٰ وجه آخر من التّفسير ، فلا تغفل عنه ، وعلىٰ هذا لا حاجةَ إلىٰ جعل العين منصوباً بنزع الخافض ، كما صرّحنا به .

ولا بأس بمزيد تحرير لوجوه تفسير أشرنا إليها فيما مضىٰ ، فنقولُ : لا يخفىٰ

علىٰ من تفطّن أنّه يُستفادُ بما علّمناك وجوهٌ وجيهةٌ من التّفسير :

(١) مِنها : أن يكونَ المرادُ بالكأس الشّرابُ ، ومن الكافور ما يُشبِهُ الدّواء المشهورَ ومن غير اعتبار الرائحة المنكرة في الشّمّ ، ومن المزاج الامتزاجَ . فشُبِّه العلومُ والمعارفُ بالشّراب الممتزج بما يُشبه الكافور المبرّدَ وبما يتبعُها من الفرح والنّشوة والرَّوح والتّقوية وإنعاش الحرارة الغريريّة وإطفاء الحرارة الغريبة المُفسدة المُهلكة ؛ فإنّ الشّرابَ الممزوجَ بالكافور وشبهِهِ باعتدال تزولُ عنه الحرارةُ المُفسدةُ والرّائحةُ الكريهةُ ، ولا يُورِثُ مُسكراً ولا خُماراً . ويُستفادُ من لفظ الشّراب الاعتدالُ ؛ فإنّ الكثير المُسكِر يُسمّىٰ خمراً ، لا شراباً .

(٢) ومِنها : أن يُرادَ بالكأس الوعاءُ ، وبالشّرب منها استفادةُ العلوم والمعارف . ويكونُ مزاجُها كافوراً إشارةً إلىٰ أنّ تلك الكأس مُبرّدٌ به مزاجُ الكافور ؛ فإنّه قد يُرادُ بمزاج أمر الكيفيّة الظاهرة منه حرارةٌ أو برودةٌ ، علىٰ ما هو المشهورُ ، عند الجمهور ؛ فإنّه يقالُ : «مزاج الزّنجبيل حارّ» ؛ مراداً به أنّه يفيدُ حرارةً . وإذا كان مزاجُ الكأس كافوراً شبيهاً به كان مُبرّداً . فيُبرّدُ الشّرابُ ، وتزيلُ سخونتهُ المُفسدةُ.

ويُقصَدَ بِ«العين» الماء وما يشبهه ؛ فإنّ العينَ كما يُطلقُ علىٰ منبع الماء يُطلقُ على الماء التّابع النّافع ، فيُقالُ : عينٌ جاريةٌ . فعلىٰ هذا يكون «عيناً» مفعولاً لـ«يشربونَ» . فمؤدّى التّفسير ؛ أنّ الأبرار يشربون من كأس مُبرّد عيناً ، هي الماء النابعُ والشّرابُ النّافع . والتفجيرُ : كنايةٌ عن تهيّة أسباب الاستفاضة والإفاضة.

ثمّ الأظهر الأولىٰ أن تكونَ الآيةُ إشارةً إلىٰ حال الأبرار في النّشأتين : الحال والمآل ، وحالُها بحالها كسابقها ولاحقها ، يؤيّدُ الحال . واللهُ أعلم بحقيقة الحال . وعلىٰ هذا يصحّ أن يُقصَدَ بها المفيضُ والمقدّماتُ . ولكلّ وجه شبه لا يشتبهُ . وحينئذ كان المزاجُ بالكافور كنايةً عن تبريدها بإفادتها بردَ اليقين.

ثمّ أقول (٢٠) : لو أُريد بالكأس : المفيضُ ، أمكن حملُ الكافور علىٰ مَعان شتّىٰ : منها ما مضىٰ . وحينئذ يمكنُ أن يُجعَل «عيناً» حالاً . ويُستفادُ من هذا الوجه

وجهٌ لطيفٌ لكون المفيض خزانةً . فتفطّن له ؛ فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة مّا

(٣) ومنها : أن يكونَ الكافورُ بمعنى الكمّ . ولا يخفىٰ لطفُ هذا ؛ فإنّ الاتصال والامتزاج بالمُفيض كأنّه كِمٌّ فيه زَهرٌ يتبعهُ ثمرٌ .

(٤) ومنها : أن يكونَ بمعنى الطّيب ، وطيبهُ لا يخفىٰ .

ولا يذهبُ عليك كيفيّةُ إجراء بعض تلك الوجوه علىٰ تقدير إرادة المقدّمات من الكأس . وبيّنٌ أنّه يجري على الوجهين ما أجريناه أوّلاً . وإن حُمِلَ الكافورُ علىٰ مُوجب الكفّارة أو الكفّارة بتوسّع انفتح بابٌ آخرُ من التّفسير ونمطٌ جديدٌ جيّدٌ من التّحرير والتّقرير.

<١> تنبيهٌ

إنّ الكأسَ له قدرٌ مُقدّرٌ ينفدُ لشُربٍ يُشرَبُ به . والعينُ لا تنفدُ وما جرت العادةُ بشربها ، كالكأس . فالمفيضُ فيما يحسُنُ منه جامعٌ للأمرين فشُبّه بهما ، فتفطّن بهذا.

<٢> تنبيهٌ و تبصيرٌ

المِزاجُ : الامتزاجُ والطبعُ والخاصّةُ تنبّه له ؛ فإنّه بامتزاجه مع الكافور بمعانيه يحصلُ مَعانٍ وتفاسيرُ لطيفةٌ بديعةٌ.

المشرقُ السّادسُ

قوله تعالىٰ : ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً﴾ (٦)

وصف عباده بالوفاء بالنّذر مُبالغةً في وصفهم والمواظبة على الطاعات المقترنة ؛ لأنّ من أوفىٰ بما أوجبه علىٰ نفسه ، تقرّباً إلىٰ الله تعالىٰ ، كان بما أوجبه الله تعالىٰ عليه أوفىٰ وعلىٰ ما ألزمه به أشدّ مواظبةً . ثمّ من أوصافهم أنّهم يخافون يوماً كان شرّه مستطيراً ، أي منتشراً عامّاً . وذلك إشارة إلىٰ الوقت المعلوم الّذي يُتقدّر فيه ضرورةُ الموت .

ثمّ لمّا كانت تلك الضّرورةُ عامّةً في حقّ كلّ من أبناء هذا النّـوع وكـان ذلك شرّاً في حقّ الغالب والأكثر من النّاس ، بسبب مفارقة نفوسهم لآلاته الاستكمالية الّتي هي الأبدان وهي غيرُ مستكملة بعدُ ، لم يحصل لها ملكةُ الاتـصال بـمباديها ولم يفز بالمقاصد الكلّية ، فيحصل لها بسبب ذلك العذابُ الأليم ، وأنّها تـلطّخت بالهيئآت البدنيّة وتخلّقت بالأخلاق الرّديّة ، فلا جرمَ كان ذلك شرّاً لها مستطيراً عامّاً في حقّ الأكثر.

وأقولُ : لا بُعدَ في حمل الوفاء بـالنّذر عـلى الاِتـيان بـالتكميل والاستكمال الّذي خُلِقَ لأجله الإنسانُ ، فكأنّه عهدٌ ونذرٌ . وذلك في مبدأ الفطرة . وفي بـيّنات الآيات إلىٰ ذلك إشاراتٌ .

المشرقُ السّابعُ

قوله تعالى : ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُوراً﴾ [۸ ـ ۹] .

هذا وصفٌ ثالثٌ لهم : بأنّهم يطعمون الطعام علىٰ حُبّه . والمُطعمون (۲۱) علىٰ أصناف أربعة ؛ لأنّ المنفق في تلك الجهة إمّا أن يُنفق من مـال مـحبوب عـنده ، أوليس بمحبوب . وعلى التّقديرين إمّا لغرض دنيويّ أو [غرض] أُخرويّ . فـهي أقسامٌ أربعةٌ .

(۱) (۲) فالّذي ينفقُ لغرض دنيويّ ، سواء كان ما أنفقه محبوباً ، أولم يكن . وتوهّم به في الظاهر وجهُ الله تعالى ، فذلك هو المُرائي . وفيه ما قيل : ﴿ كَالَّذِى يُنفِقُ مَالَهُ رِئَـآءَ ٱلنَّاسِ ﴾ الآية . (البقرة / ۲۶۲)

(۳) وأمّا الّذي ينفقُ من مال محبوب عنده ، لغرض الآخرة والتّقرّب إلىٰ جناب القدس ، من غير التفات ولا شركة لأمر دنيويّ ، فذلك هو التّصدّق بالحقيقة ، الّذي يستحقّ ، بسبب ما أنفق ، أن يكونَ مرضيّاً بنظر الحقّ ملحوظاً بعين العناية التّامّة .

وهو الّذي قيل فيه : ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ . ﴿ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّاً وَلَآ أَذىً﴾ ، الآية . وهو المشارُ إليه بقوله تعالىٰ : [﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ . وهو المرادُ بقوله تعالىٰ :] ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾ ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُوراً﴾ .

(٤) وأمّا القسمُ الرابع ـ وهم المنفقون بما ليس بمحبوب لهم ـ فهم المتصدقون . ولهم من الأجر بحسب إمكانهم بالتقرّب بذلك القُربان وإرادتهم ووصولهم به إلىٰ تمام الرّضوان . ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ . (الانعام / ١٣٢)

وذكر الواحديّ في تفسير البسيط والزّمخشريّ في الكشّاف والإماميّةُ أطبقوا علىٰ أنّ السّورة في أهل بيت محمّد ﷺ لا سيّما هذه الآي . يُروىٰ عن ابن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ أنّ الحسنَ والحسينَ مرضا معاً ، فعادهُما رسول الله ﷺ في ناس معه . قال : يا أبا الحسن ، لو نذرتَ علىٰ ولديك . فنذر عليّ وفاطمة وفضّة جارية لهما ، إن برآ معاً أن يصوموا ثلاثةَ أيّام . فشفيا ولم يكن معهم شيء . فاستقرض عليّ عليه السلام من شمعون الخيبريّ ثلاثةَ أصواع من شعير . فطحنت فاطمةُ عليها السلام صاعاً . فأخبزت منه خمسةَ أقراص ، فوضعوها بينَ يديهم في اللّيلة الأولىٰ ليُفطروا . فمرّ بهم سائلٌ ، فقال : السّلامُ عليكم أهلَ بيت محمّد؛ مسكينٌ من مساكين المسلمين ، أطعموني ، أطعمكمُ الله من موائد الجنّة ؛ فآثروه وباتوا ولم يذوقوا إلّا الماء ، فأصبحوا صِياماً . ففعلوا في الليلة الثّانية كذلك ؛ فوقف عليهم يتيمٌ ، فآثروه ؛ ووقف عليهم في اللّيلة الثالثة أسيرٌ ، ففعلوا مثل ذلك .

فلما أصبحوا أخذ أميرُ المؤمنين عليه السلام الحسن والحسين عليهما السلام وأقبلوا إلىٰ رسول الله ﷺ. فلمّا أبصرهم (٢٢) وهم يرتعشون كالفراخ من شِدّة الجوع ، قال : «ما أشَدّ ما يَسُوءُني ما أرىٰ بكم» . فقام وانطلق معهم ، فرآى فاطمةَ في محرابها قد التصق ظهرُها ببطنها وغارت عيناها ،فساءه ذلك . فنزل جبرئيل عليه السلام ، فقال : خُذها ، يا محمّد! في أهل بيتك . وفي رواية : هَنّأك اللهُ في أهل بيتِك . فقرأ السّورةَ . ويُروىٰ : أنّ السائلَ في اللّيالي الثّلاثة كان جبرئيل ؛ وأراد بذلك ابتلاءهم بإذن الله سبحانه .».

انظر إلىٰ هذه النّفوس الفاضلة وتمكّنها من ترك الغذاء ، تلك المدّة وأكثر منها . ولنُشر إلىٰ سبب ذلك إشارةً خفيّةً ، فنقولُ : إنّ الهيئآتِ البدنيّة ربما تُعِدُّ هيئآت في النّفس والنّفسانيّة في البدن ، ويقعُ من كلّ منهما في كلّ أظلالٌ ؛ وإنّ الاشتغال والتّوجّه التّامّ نحوَ وجهة خاصّة معيّنة ربما يمنعُ سائر القوىٰ من اشتغالها . فأيقن بهذا وأيقن به ، ولا تستبعد عن النّفوس الفاضلة الكاملة ، المُقبلة على الله تعالىٰ ، المُعرضة عمّن سوى الله ، المنوّرة بأنواره ، المحيطة أسرارُهم بأسراره ؛ أن لا يعتريهم من ترك المشتهيات الطبيعيّة ألمٌ ، بل ربما فازوا لهذا بلذّات لا تُعدّ ولا تُحصىٰ . وأيُّ استبعاد في أن يكونَ استغراقُ النّفوس في محبّة الله ، وانصرافها عن العلائق الجسمانيّة سبباً لأن ينزل منها إلىٰ القوّة الطبيعيّة هيئآتٌ نفسانيّة ، شاغلةٌ لها عن تحليل الأجزاء الأصليّة ، فلا يؤثّر فيهم ولا يؤلمهم الجوعُ . كيف ويُشاهَدُ الإنسانُ يبقىٰ في المرض مدّةً مديدةً من غير تناول الغذاء .

وأيضاً ، النّفسُ النّاطقةُ إذا رضّت القوى البدنيّة صارت تلك القوىٰ موافقةً لها منجذبة إليها ، سواء احتاجت إلىٰ تلك القوىٰ أولم تحتج ، ثمّ كلّما اشتدّ الانجذابُ انجذبت تلك القوىٰ إلىٰ متابعة النّفس ، فلم تنفرغ لأحوالها ؛ فلا جرمَ تقفُ الأفعالُ الطبيعيّةُ في حقّ السّالكين الواصلين . وإليها أشار بقولهﷺ : «إنّي أبيتُ عند ربّي يُطعمني ويَسقيني» .

ثمّ إنّ قولهُم : «إنّما نُطعِمُكم لوجهِ الله» ، أي لمرضاته خاصّةً . يجوزُ أن يكونَ منهم باللّسان ونطق المقال ، منعاً للسّائل عن المُجازاة بمثله أو بالشّكر ، ويجوزُ أن يكونَ نُطقَ الحال . قال مُجاهدُ : «إنّهم ما تكلّموا بذلك ، ولكن الله ـ تعالىٰ ـ علم ذلك منهم» .

<۱> تنبيهٌ

إنّ ترك الطعام في أيّام ، يستتبعُ ألماً نفسانيّاً وضعفاً بدنيّاً ، والنّفسُ الزّكيّةُ تتحمّل الأوّل إرادةً لقوّتها ـ لما أشرنا إليه ـ ولأمور أُخرَ لا يسعُ المقامُ بسطَ الكلام فيه ؛ والثّاني طبيعيّ لازمٌ ظاهرٌ . ومن استغنىٰ عن بدنه لا يُبالي به . (۲۳)

المشرقُ الثّامِنُ

قوله تعالى : ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً﴾ (١٠)

يجوزُ أن يكونَ تعليلاً للإطعام وأن يكون تعليلاً لعدم إرادة المجازاة . وفي كلّ بحثٌ . العبوسُ : الشّديدُ . والقمطريرُ : أشدُّ ما يكونُ من الأيّام . وقيل : وصفُ الأيّام بالعبوس مَجازٌ بطريقين . أحدهُما : أنّه شبيهٌ في ضرره وشدّته بالأشدّ العبوس أو بالشّجاع الباسل . والثاني أنّه وصفٌ بصفة أهله من الأشقياء . يروىٰ : «إنّ الكافِرَ يَعبِسُ يومئذ» . وقد بيّنا حقيقتَةَ ذلك اليوم ، فلا نُعيدُهُ . وإنّما كرّره ، لأنّه أُورد في الأوّل بصفة عموم الشّرّ وهٰهنا بصفة الشّدّة ؛ أي : لعموم شرّهِ وشدّتهِ نَخافُهُ .

ولا يخفىٰ أنّه لا يلزمُ أن يكونَ إثباتهُم بالخير احترازاً عن الشّرّ علىٰ ما يتبادرُ إلىٰ الأوهام العاميّة ؛ فإنّ هذه لا يلزمُ أن تكونَ حكايةً عن حالهم أو مقالهم ، بل يجوزُ أن تكونَ شرحاً لحالهم وكشفاً لوصالهم . فهذا وجهٌ وجيهٌ غيرُ ظاهر في نظر الظاهريّة ، وكشفهُ يحتاجُ إلىٰ بسط في الكلام ولا يسعهُ المقام . مثنوى :

گر نبودی خلق محجوب وكثيف ... ور نبودی حلقها تنگ و ضعيف

در بيانش داد معنی دادمی ... غير از اين نطق دگر بگشادمی

امّا: من چه گويم؟ يك رگم هشيار نيست ... وصف آن ياری، كه آن را يار نيست

وهٰهنا دقيقة لطيفة هي : أنّ السّالك إلىٰ الله ، إمّا أن يريد الله أو لشيء آخر من استكماله به أو معرفته ، أو الالتذاذ بالنّظر إلىٰ وجهه الكريم أو الهرب من عقابه الأليم.

والأوّل هو المُخلِصُ الحقيقيّ . وقيل : إنّه غيرُ ممكن الوجود ؛ والحقّ يأباهُ . وبيانه : أنّ الكمال محبوبٌ لذاته : فكلّما كان الاطّلاعُ علىٰ كمال المعلوم أتمّ كان حبّهُ أشدّ وكان الاستغراقُ به أوفىٰ ، والانقطاعُ عمّا عداه أتمّ . وربّما انتهىٰ ذلك إلىٰ أن يصير السّالكُ غافلاً عن نفسه ، فلا يبقىٰ له شعورٌ إلّا بمحبوبه فقط . والعشقُ

الشّديدُ في الشّاهد يُبيّنُ صدقَ هذه القضايا .

إذا عرفتَ ذلك فنقولُ : إنّ الطالبَ لله إذا وصل في الاستغراق ، إلىٰ حالة الغفلة عن ذاته انفعل عن ذاته ؛ فحينئذ يكونُ حُبُّ استكماله بالله ؛ إذ غيرُ ذلك ممّا عداه غيرُ حاصل له في تلك الحال ؛ لأنّ حبّ الشّيء مشروط بتصوّره ، لكنّه في تلك الحال غافل عن كلّ من سوى الله ، فاستحال أن يكونَ مُحِبّاً لله ، لشيء سواه ، لحصول الشّعور بكمال الله في تلك الحال ، مع أنّ ذلك الشّعور يُوجِبُ الحُبّ .

وأمّا الثاني ، فليس بمُخلِص في الحقيقة ولا يوحّد ؛ لأنّه يريدُ مع الحقّ شيئاً آخر.

إذا عرفتَ ذلك ، فنقول : إنّ هذه الألفاظ المُنزلة في هذه الآية لا تدلُّ في حق الموصوفين بها . على أنّهم (۲۴) ممّن لا يريدُ الله لله . وذلك لأنّ تلك الألفاظ إنّما وردت بياناً وكشفاً لعقائدهم وما هم عليه من الإخلاص وإن لم يقولوا شيئاً منها . فعلىٰ ما آثرناه من التّفسير يكونُ تركُ العطف لكمال الانقطاع والانفصال ، وعلىٰ تفسير سائر المفسّرين يكون لكمال الاتصال ؛ وفيه ما أشرتُ إليه.

ثمّ لمّا كان ذكرُ اليوم وتكريرهُ ووصفهُ بالعبوس وعمومُ الشّرّ أبلغَ في الرّجوع إلىٰ الله من الاقتصار علىٰ قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ في التّكليف الوارد علىٰ من لم يذق حلاوة إرادة الله لله ؛ فإنّ السّلوك في الله ؛ وهو مقامُ التّحلية بالأمور الوجوديّة الّتي هي النّعوت الإلٰهيّة ، لا يناله الكلّ ولا يصلُ إليه إلّا غائبٌ عن ذاته ، فلا يمكنُ التّعبيرُ عنه بعبارة ، فضلاً عن أن يكونَ الاقتصارُ علىٰ ذكره مُفيداً إفادةً عامّةً ؛ لا جَرَمَ ذكره وكرّره ؛ فإنّهُم كانوا إنّما يريدون الله لله ، لا لطلبِ الثّواب ولا لهربٍ من العقاب والله وليّ الهداية .

<۲> تنبية

من تأمّل في نظم كلام العليم الحكيم علم وحكم بلطف ما أشرنا إليه من التّفسير.

المشرقُ التّاسعُ

قولهُ تعالىٰ : ﴿فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمِ وَلَقَّىٰهُمۡ نَضۡرَةٗ وَسُرُورٗا﴾ . (١١)

الضّميرُ إشارةٌ إلىٰ من ذكرنا من أقسام السّعداء ؛ فإنّهم لمّا فازوا بالمقاصد الكليّة ووصلوا إلىٰ كمالهم الأوفىٰ هانت علىٰ نفوسهم مفارقةُ أبدانها ، ولم يَحِسّوا بالآلام المحسوسة ، لاشتغالهم واستغراقهم في محبّة الله والتفاتهم إلىٰ مطالعة الأنوار القدسيّة وغفلتهم عن ذواتهم ، حتّىٰ حُكى أنّ الشّيخ شهابَ الدّين السّهرورديّ ﷺ «لمّا أُمِرَ بقتله لم يضطرب» .

ثمّ لمّا لم يحصل لهُم بسببِ ترك الأبدان شقاوةٌ فكانوا فقدوُقُوا ﴿شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمِ وَلَقَّىٰهُمۡ نَضۡرَةٗ وَسُرُورٗا﴾ . والنّضرةُ هي حسنُ الوجه . وأيُّ وجه أحسنُ من وجه يُطالعُ تلك الأنوار الإلٰهيّة اللّطيفة القدسيّة ، متّصلاً بالرّوحانيّين ، مُجاوراً للمُعتكفين في حظيرة الجبروت ، المُطمئنّينَ في غرفات المدينة الرّوحانيّة . ثمّ أيُّ مُشاهدة ألذُّ من تلك المُشاهدة وأتمُّ وأبهجُ من تلك المطالعة . اللّهمّ ارزُقنا إمكاناً تامّاً وأفِض علينا نوراً عامّاً واجذُب قلوبَنا إليك ، ولا تَجعَلنا من المحرومين . بَدّل بنا لما لديك واجعَل ذواتنا من العائذات الفارقات ؛ إنّك وليّ الباقيات الصّالحات.

المشرِقُ العاشِرُ

قوله تعالىٰ : ﴿وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُواْ جَنَّةٗ وَحَرِيرٗا﴾ (١٢).

جزاهم بالصّبر على المؤذيات ، من الجُوع والعُرىٰ ، جِناناً ، فيها مأكلٌ هنيٌّ ومشربٌ شهيٌّ ومسكينٌ حَسَنٌ بهيٌّ . والمعتبرُ في المسكن أُمورٌ : المجلس والمضجعُ والهواءُ (٢٥) . ووُصِفَ الأوّلان بقوله : ﴿مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِ﴾ ؛ والثّاني بقوله : ﴿لَا يَرَوۡنَ فِيهَا شَمۡسٗا وَلَا زَمۡهَرِيرٗا﴾ ، لِما سيجيء بيانُه .

أو جزاهم بما صبروا على التكاليف الواردة عليهم وواظبوا على امتثالها حتّىٰ

وصلوا بسببها إلىٰ نيل رضوانه . وإليه الإشارةُ بقوله : ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِنْ دِيَـٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِى سَبِيلِى وَقَـٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ ، وقوله : ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ، و ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُوا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ ﴿وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْـرُهُمْ عِـنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ .

والجنّةُ : إشارةٌ إلىٰ تلك المقاصد الكليّة والمصالح الجليلة السنّيّة .

وأمّا الحريرُ ، فلمّا كان من اللّباس الكامل المكمّل حِسّاً ، عبّر عنه عمّا يطابقه من الكمالات والمكمّلات العقليّة ، من التسربُل بسرابيل الإفاضات الرّوحانيّة . والتّسرول بسراويل الكرامات الرّحمانيّة ، والتّعمّم بعموم العمائم بالعناية الرّبانيّة ، المحيط بالكلّ حياطَ الحاوي للمحوي وإن كان تفاوتٌ مّا بينَ الحريرين.

المشرقُ الحادي عشر

قوله تعالى : ﴿مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْساً وَلَا زَمْهَرِيراً﴾ (۱۳).

الأرائكُ : جمعُ الأريكة . وهي السّريرُ المتّخذُ في قُبّة أو بيت فيه الحِجال . ومتّكئينَ : منصوبٌ على المدح أو حالٌ . وفي الآية : إشارةٌ إلىٰ حُسن المنزل وطيب هوائه ، وتلويحٌ إلىٰ دوام هذا الطيب وعدم تغيّره . وعدمُ الشّمس والزّمهرير : كنايةٌ عن الخلوّ عن الحرّ والبرد . والزّمهريرُ في لغة طيٍّ : القمرُ . فلو حُمِلَ علىٰ هذا كان كنايةً عمّا أشرنا إليه وإن كان على الأوّل أيضاً إشارةً إليه. وعلى الوجهين تلويحٌ إلىٰ أنّ هذا الطيبَ والاعتدال ليس من الأُمور الخارجيّة ، كاعتدال هواء الدّنيا . وبالجملة ، الجنّةُ بيضاءُ معتدلةُ الهواء .

ثمّ في الآية دلالةٌ علىٰ إثباتِ اللّذّة ونفي الألم ؛ فإنّ الاتّكاء على السّرير في هواء طيّب معتدل جامعُ الأمرين في البدن . وفي النفس حالاتٌ مُناسبةٌ مُشابهةٌ . والشّمسُ يتبعُها حرٌّ وكربٌ يلزمُ الشّوقَ ؛ والزّمهريرُ برودةٌ وجمودةٌ يلزمُ البلادةَ والغفلةَ .

المشرقُ الثّاني عشر

قوله تعالىٰ : ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَـٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾ . (١٤)

«دانــيةً» مـنصوبٌ عـلىٰ أنّـه حـال ، عـطفٌ عـلى المـتكئين أو عـلىٰ مـحلّ «لا يرون» . فكأنّه قيل : غيرَ رائينَ فيها شَمساً ولا زَمهريراً ، ودانيةً عليهم ظلالُها . وفي الواو دلالةٌ علىٰ جمعيّة الأمرين . فحاصلُ التّفسير حينئذ : أنّ جزاءهـم جـنّةٌ جامعينَ فيها البُعدَ عن الحرّ والبرد الشّديد ودنّوا الظلال عليهم . ويُحتمَلُ أن يكونَ «دانية» صفةً للجنّة . فحاصلُ التّفسير : جزاؤهُم جنّةٌ دانيةٌ . ويُمكِنُ أن يُجعَلَ صفةً لموصوف (٢٦) محذوف ؛كأنّه قيل : جزاهم بما صبروا جنّة وحريراً وجنةً أُخرىٰ دانيةً عليهم ظِلالُها . وذلك أنّهم وُعِدُوا حنّتين ؛ فإنّهم خافوا . قال الله تعالىٰ : ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ . وقرئ : «ودانيةٌ بالرّفع ، علىٰ أنّ ظِلالَها مُبتدأ ودانـيةٌ خـبرٌ . والجملةُ في موضع الحال .

ومن الجَهَلة الطبيعيّة ، من استشكل فقال : الظـلّ لا يكـونُ إلّا حـيثُ يكـونُ الشّمسُ وليس هُناك شمسٌ . وأُجيب : بأنّ المراد لو كان هُناك شمسٌ لوقع ظلٌّ .

وأقول : لا مَجال لهذا السّؤال ، بعدَ ما حققنا من المقال ؛ أمّا أوّلاً ، فلِما لا يخفىٰ ؛ وأمّا ثانياً ، فلأنّا لا نُسلّمُ أنّ الظلّ لا يكونُ إلّا حيثُ يكونُ الشّمسُ ، بل الضّوء كاف . وكثيراً مّا يحصل الظلّ بإزاء ضوء أو مُضيء ، وانحصارُ الضّوء والمضيء في الشّمس غيرُ بيّن ولا مُبيّن ؛ وأمّا ثالثاً ، لما أشرنا إليه غيرَ مرّة أوّلاً وآخراً.

وفي تذليل القطوف وجهان : الأوّل ، أن يكونَ إشارةً إلىٰ القصر ، من قولهم : «حائطٌ ذليلٌ» إذا كان قصيرَ السّمك . الثاني أن يكون تلويحاً مليحاً إلىٰ ما روىٰ براءُ بنُ عازب . قال ما معناه : «إنّ أهل الجنة يتناولون من ثمرات الأشجار كيفَ كانوا . فمن كان قائماً يتناولها قائماً ، ومن كان جالساً أو مضطجعاً يتناولها كذلك».

ثمّ أقولُ : لا يبعدُ أن يكونَ دنوُّ الظّلال إشارةً إلىٰ قُـرب الظـلّ دونَ المُـظلّ ، وتذلّل القُطوف إلىٰ تفاوت المُظلّ ؛ وفي هذا إشارةٌ إلىٰ النّعمة والعناية ؛ وفي الجنّة

العقليّة إشارةٌ إلىٰ شمول العناية الإلهيّة ، وتقاربها وإحاطتها مانعةٌ عن الآلام العقليّة والحسّية . والقطوفُ إشارةٌ إلىٰ اللّذات وتعقّل المعقولات ، وتذلّلها [إشارةٌ] إلىٰ تقارُبِها بمُفضيها.

ويمكنُ أن يُقال : إنّ دُنُوّ الظّلال لمّا كان من اللّذات البدنيّة الّتي توجدُ للمتّكئين ، يُمثّل تلك الجِنانَ من الجِنان الدّنيويّة المحسوسة ، عُبّر به عمّا يحصلُ لهٰؤلاء في الجنّة ، من سرّ العناية الإلٰهيّة عليهم ودنوّا النّعمة الربّانيّة لهُم ، أن لا يُصيبهم ألمٌ أو يجري عليهم شيءٌ من عذاب النّاقصين . وأمّا تذليلُ قُطوفِها عبارةٌ عن تعقّلاتهم لتلك المعقولات المجرّدة واقتناصِهم من تلك الجواهر العقليّة ، بحسب إمكاناتهم علىٰ ما يوجبهُ المتخيّلةُ من المناسبة . وتذليلُ قطوفها : تناوُلُها بسرعة . وفيه إشارةٌ لطيفةٌ إلىٰ أنّ المبدأ الأوّل ـ جلّ ذكره ـ لا يتوقفُ إضافةُ وجوده علىٰ شيء من ذاته ، وإنّما هو بحسبِ تخلّف استعدادات القوابل .

إذا عرفتَ ذلك فاعلم أنّ هؤلاء لمّا كانوا علىٰ غاية من كمال استعداداتهم وقبولهم لكمالاتهم لا جرمَ كانت قطوفُها علىٰ غاية سرعة الإفاضة . وذلك مَعنىٰ تذلّلها . (۲۷)

المشرقُ الثُالث عشر

قوله تعالى : ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا۠ * قَوَارِيرَا۠ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ (۱۶) .

الكوبُ : قدحٌ لا عُروةَ لهُ ، والجمعُ : أكوابٌ . والقواريرُ : معروفةٌ . والمرادُ : أنّ الفضّة لمّا كانت من الجواهر العزيزة ، ممّا يتخذُ منه الملوك الأوانيَ من آلات الشُّرب وغيرها ، وكان مع ذلك لها البياضُ الّذي هو أشرفُ الألوان المشرقة ، عُبّر بها عمّا ناسبها من الجواهر المعقولة .

واعلم أنّه عُبّر بالطواف ، عمّا يحصل للنّفوس الكاملة ، من تلك المُشاهدة والمُقابلة الّتي تجري مجرى المرايا العالية للمرايا السّافلة . وعُبّر بالآنية والأكواب

عن المبادي العالية الّتي هي مقرُّ العلوم والمعارف ، تنبيهاً علىٰ ذلك.

قوله تعالىٰ : «قدّروها تقديراً» . أي : أشكالاً مختلفةً بالقلّة والكثرة . والمرادُ أنّه حصل لكلّ منهم ، من المعارف والمشاهدات لتلك الصّور البهيّة والمطالع العليّة ، حِصّةٌ بحسب ما انتهىٰ إليه طوقُ إمكانه . أي : قُدّرَ لهُم ـ الطائفين ـ ذلك التّقديرَ المختلفَ بحسب اختلاف إمكاناتهم .

ونبّه بقوله تعالى : «قواريراً قوارير» علىٰ وصفين : أحدُهُما : أنّ تلك الجواهر العقليّة وإن كان لها لونُ الفضّة ؛ فإنّها مع ذلك في صفاء القوارير وشفافها . وهو إشارة إلىٰ براءتها عن كدورات العلائق الجسمانيّة . والثّاني : أنّه ، بتأكيده ، نبّه علىٰ أنّها مقرُّ العلوم الحقيقيّة ، قراراً لا يتبدّلُ ولا يتغيّرُ بحسب تغيّر المعلومات .

فإن قلتَ : الطّائفُ بالحقيقة مغايرٌ لما يُطاف به ، وأنتَ عبّرتَ بما يُطاف به عن المبادى العالية ؛ والطائفون ، أيضاً ، عبارةٌ عن تلك الجواهر ،كما في قوله تعالىٰ : ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ ﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾ . وهذا يقتضى أن يكونَ الطّائفُ غيرَ المُطاف به.

قُلتُ :كشفُ هذا السّرّ يستدعى تطويلاً ؛ إلّا أنّا نقولُ : إنّ الطائفَ هُناك هو بعينه المُطافُ به ؛ وتغاير النّسب لا يوجبُ الكثرةَ . بيان ذلك : أنّ تلك الجواهر العقليّة لمّا كانت مُشاهَدَةً للنّفوس المستكملة الإنسانيّة ، ومُقابلةً لها مُقابلةَ المرايا العالية للمرايا السّافلة ،كانت تلك المرايا العاليةُ ، ذواتُها وما فيها من الموجودات ، مُنتقشةً متصوّرةً بها المرايا السّافلةُ . فالطوافُ والمُطافُ به والطائفُ عبارةٌ عن معنىً واحدٍ ، وإن كانت الاعتباراتُ بسبب الطواف والطائف والمُطاف به متغايرةً .

ثمّ أقولُ ، من رأس : المبادي العاليةُ أنوارٌ متعدّدة متكثّرة ، مترتّبة ، لها إظلالٌ . فإشراقُها على النّفوس إظلالُها ، واستفاضةُ النّفوس منها اقتطافُها . وبهذا الّذي لمّحنا تظهرُ وجوهٌ وجيهة حسنة بديعة من التّفسير ، وتظهرُ نكتةٌ بهيّة إلٰهيّة (٢٨) في نسبة الدّنوّ إلىٰ الظّلال ، والتّذلل إلىٰ القطوف ؛ ووجهٌ وجيهٌ في تغاير الطائف والمُطاف به ؛ فإنّ بعضَ تلك المبادي طائفٌ وبعضَها مُطافٌ به ، مشبّهٌ بأكواب كانت قواريراً

قوارير من فضّة.

وفي «كانت» لطفٌ لطيفٌ، تنبّه له. وضيقُ الوقت يمنعني عن الإطالة. والحرُّ يكفيه الإشارةُ، وفي الإشارة كفايةٌ. علىٰ أنّه يمكنُ أن يُرادَ بالأكواب والقوارير: المقدّماتُ. وفي التّفسير، عن المقدّمات، بالأكواب والقوارير لطفٌ لطيفٌ.

ثمّ نقولُ: لا يخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ: أنّ في الآية أُموراً ينبغي الاستكشافُ عنها: منها: كيفيّةُ كونُ هذه الأكواب من الفضّة والقارورة، وهما جوهران متباينان. ومنها: تبيينُ فاعل التّقدير. ومنها وجهُ التّأكيد. ومنها: وجهُ إعادة المصدر.

(١) أمّا أوّلاً؛ فيمكنُ أن يُبيّنَ بوجوه:

أوّلُها، أنّ قوارير الدّنيا مأخوذةٌ من الرّمل والحجر، وقارورةَ الجنّة مأخوذةٌ من الفضّة. فكما أنّ الله ـ تعالىٰ ـ قادرٌ علىٰ تقليب الرّمل والحجر زجاجةً صافيةً، كذلك قادرٌ علىٰ تقليب الفضّة قارورةً لطيفةً. ففي الآية إشارةٌ إلىٰ أنّ نسبةَ قارورة الجنّة إلىٰ قارورة الدّنيا كنسبة فضّة الجنّة إلىٰ حجارة الدّنيا. وبهذا يُتفطنُ بصفاء قارورة الجنّة ولطائفها.

وثانيها، أنّ كمال الفضّة في نقائها وبَقائها وصفائها وشرفها، إلّا أنّها كثيفةُ الجوهر؛ وكمال القارورة في شفافها وصفائها، إلّا أنّها سريعةُ الانكسار. والآيةُ إشارةٌ إلىٰ أنّ آنية الجنّة جامعةٌ بينَ صفاء الفضّة ونقائها وبقائها، وصفاء الزّجاجة ولطفها وشفافها.

وثالثُها، أن تكونَ إشارةً إلىٰ أنّ تلك الآنيةَ من الفضّة ولكن يكونُ لها صفاء الزّجاجة.

ورابعُها: أنّ القارورة في الآية ليس بمعنى الزّجاجة، بل العرب يُسمّى كلّ ما استدار من الأواني قارورةً، سيّما وقد رقّ وصفا.

فحاصلُ التّفسير، أنّ الطوافَ بأكواب من فضّة مستديرة صافية رقيقة. ولنا أن نتفطنَ بهذا علىٰ أسرار لا يَكشِفُ عنها الأستارُ. والله أعلمُ بسرائر الأسرار. ولقد لمّحنا إلىٰ كلمة بهيّة إلهيّة مُناسبة لهذا في بعض رسائلنا، يتفطنُ بها من هو أهلُها.

(٢) وأمّا الثّاني ـ وهو بيانُ المقدّر ـ ففيه وجهان. الأوّل أنّه هو الطائفُ. والثّاني أنّه هو الشّاربُ. ولكلّ وجهٌ وجيهٌ، بل وجوهٌ وجيهةٌ.

(٣) وأمّا الثّالثُ؛ فلا يخفىٰ علىٰ من تفطّنَ بالأوّل. (٤) كما أنّ الرّابعَ ظاهرٌ لمن تأمّل في الثّاني. وقيل: الضّميرُ في «قدّروها» عائدٌ إلىٰ عباد الله، الموصوفين بالصّفات السّابقة. والمعنىٰ علىٰ هذا الوجه: أنّهم لمّا كانوا أسباباً قابلةً، لهم حظّ في نسبة تقدير تلك التعقّلات إليهم. وقرئ: «قُدّروها»، بالبناء (٢٩) للمفعول، والمعنىٰ قريبٌ من الأوّل.

المشرق الرّابع عشر

قوله تعالىٰ: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْساً كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلاً﴾. (١٧)

الكأسُ هٰهنا: هي الأوّل بعينِها. وإنّما أُورد هٰهُنا، بصفة المزاج بالزّنجبيل، لأنّ الزّنجبيلَ ما يستلذّهُ العربُ ويَضرِبُ به المثل في أشعاره. قال الأعشىٰ:

كأنّ القَرنفُلَ وَالزّنجَبيلا بـاتا بـفيها وأريـا مَشـوراً

والموادُ: المبالغةُ في تعريف اللّذّة العقليّة بإيراد كلّ مُستلذّ به حِسّاً.

ثمّ لا يخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ: أنّه ـ تعالىٰ ـ وَصَفَ مشروبَ هؤلاء، تارةً بمزاج الكافور وأُخرىٰ بمزاج الزّنجبيل، وهما مُختلفان مُتباينان. وفي هذا سرٌّ، بل أسرارٌ. وأنا أكشفُ منها شيئاً، فأقولُ: إنّ هٰؤلاء الأبرار الأخيار كثيرةٌ مختلفةٌ ذواتاً وأحوالاً وصِفاتاً. فلكلّ بكلّ حال شِربٌ ومشربٌ يليقُ به بحسب حاله. فلشرابهم تارةً مزاجُ الكافور وأُخرىٰ مزاجُ الزّنجبيل، بل لكلّ شراب في كلّ نشأةٍ نَشوةٌ. فإذا كان له مزاجُ الزّنجبيل المُشهي كان شربُه مُشهّياً مُستدعياً لمشرب ومعطم آخر. فشبّه الفيوضَ المستدعيةَ لفيوض أُخَر بالشّراب الممزوج بالزّنجبيل؛ والّتي لم يتبعها شوقٌ وأفاد برداً وطمأنينةً بالممتزج بالكافور. فتفطّن بهذا تجد سِرّاً من النّشوة والسّرور.

<۱> سِرٌّ سَرِيٌّ

الشّرابُ : المشروبُ من العين بعينه ، بما يُزيلُ بحدّته فضولَ الطبيعة ، كان مزاجهُ زنجبيلاً ؛ وبما يُفيدُ بردَ اليقين وطمأنينةً كان مزاجهُ كافوراً . تفطّن له ؛ فإنّه سرٌّ فيه أسرارٌ .

المشرق الخامس عشر

قوله تعالى : ﴿عَيْناً فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا﴾ (١٨).

السّلسبيلُ والسّلسل والسّلسالُ والسَّلِسُ : سريعُ الجريان في الحلق . والمرادُ من العين هٰهُنا أيضاً هو العينُ السّابقةُ ؛ إلّا أنّه أورده هٰهنا بصفة السّلاسة وسرعة الفيض الإلهيّ في حقّهم، وسهولة اقتناص المقلولات عليهم؛ إذ كانوا علىٰ غاية من الإمكان. ثمّ لمّا وصفَ الكأس بطعم الزّنجبيل ، وكانت الكأسُ من تلك العين ، نبّه في وصف العين بسلاسة الجريان في الحلق ، علىٰ أنّها مع استلزامها لطعم الزّنجبيل ليس فيه قوّةُ اللّذاعة الّتي فيه . فسُبحانَ المُلهِم لتلك الاستعارة والهادي لتحرير تلك العبارة .

المشرقُ السّادس عشر

قوله تعالىٰ : ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤاً مَّنثُوراً﴾ (١٩).

المرادُ بالطواف : ما ذكرناه . والولدانُ : عبارةٌ عن العقول الفعّالة المجرّدة .

والتّخليدُ : إشارة إلىٰ دوام كلّ منهم بدوام علّته ، وذلك ظاهرٌ . وإنّما شبّههُم باللّؤلؤ المنثور ؛ لأنّهُ (٣٠) على اللّون الأشرف مع الصّفاء وعزّة الجوهر . وأيضاً في المنظوم خللٌ ليس في المنثور . والمناسبة حاصلة ، لما أشرنا إليه. وأمّا التّنثّرُ ؛ فلتفاوتِ مراتبهم كان الوصفُ بالانتثار أولىٰ من النّظم.

فإن قلتَ : الحسبانُ من باب الظنّ والمعارف يومئذ جليّةٌ ، علميّة ، عارية عن شوب الظنون ؛ فكيف يكونُ ذلك؟

قلتُ : المرادُ بقوله : «إذا رأيتَهم» : إذا كنتَ في نفس كاملة ، لها ملكةُ الاتصال بعالمها . وهي في هذا البدن ، وحصل لتلك النّفس انتعاشٌ بما في العالم العِلويّ ، ووصل إلىٰ عالم الحسّ والتّخيّل علىٰ كيفيّة سنذكرها ؛ فربما يَحصلُ فيها علىٰ صور اللّؤلؤ المنثور محسوسةً وكان ذلك حُسباناً وإن كان العقلُ يحكمُ بتجرّدها إلّا أنّ المتخيّلة تُصوّرُها بتلك الصّور ، فتظنُّ أنّها تلك الصّورُ أو قريبٌ منها . والجلائل المقدّسة أجلّ ممّا عندنا وأعلىٰ .

المشرقُ السّابع عشر

قوله تعالىٰ : ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً﴾ (٢٠).

«ثَمَّ» ، إشارةٌ إلىٰ الجهة العقليّة الّتي هي الأرضُ المقدّسةُ . والمرادُ : أنّك إذا وصلتَ إلىٰ ذلك المكان لاح لك جميعُ ما ذكرناه ، من النّعم الأزليّ الأبديّ ، مع نعيم وخيرات لا تطّلعُ عليها مادُمتَ في هذا البدن . وإليه أشار بقوله : «أعددتُ لعبادي الصّالحين ما لا عينٌ رأت ولا أُذُنٌ سَمِعَت ولا خَطَرَ علىٰ قلبِ بشر».

والمُلك الكبيرُ : إشارةٌ إلىٰ كون العالم منظوماً بنظام العناية الإلٰهيّة المنطبقة علىٰ كلّ كلّيّ وجزئيّ لا يتأخّرُ متقدّم ولا يتقدّم متأخّرٌ . كلٌّ موقوفٌ علىٰ سببه ومنوطٌ بوقته ومعلّقٌ علىٰ شرطه . «لا يَستقدمون ساعةً ولا يَستأخرون» . وإليه أشار بقوله : ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ .

فذلك المُلكُ هو المُلكُ الحقُّ وما عداه مُضمحلّ باطل . ﴿لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْأَخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (من القصص : ٧٠).

المشرقُ الثّامن عشر

قوله تعالىٰ : ﴿عَـٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوٓاْ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً﴾ (٢١) .

«عاليهمُ» نصبٌ على الحال من ضمير في «يطوفُ عليهم» . والسّندسُ والإستبرقُ نوعان من الثّياب . وذكر صفة الخضرة لأنّه من الألوان المُشرقة الّتي تمدّ الرّوحَ . ويُحتمل أن يكونَ لأنّ أشرفَ تلك الثّياب ماكان بهذه الصّفة . والمرادُ من تلك ، الإشارةُ إلىٰ ما حصل لهم من لباس الكرامة الإلٰهيّة الّتي أحلّتهُم تلك المَحالّ والمبالغةُ في التّعبير عن تلك اللذّات لكلّ مكمّل حِسّاً . وقد ذكرنا طرفاً من ذلك .

وكذلك قوله تعالىٰ : «وحلّوا أساور من فضّة» . وفي موضع آخر : «من ذهب» إشارةٌ إلىٰ تحليلة معاصم نفوسهم (۲۱) بأسورة الصّور القُدسيّة . فكما أنّ المَعاصِمَ تزيّنُ وتُحسّنُ بالأسورة منها ويكون ذلك من كمالاتها ، فكذلك النّفوسُ بتلك الصُّور . وفُرقانٌ مّا بينَ الحِليتين .

وقوله تعالى : «وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً» ، قد سبق منّا معاني المراد بالشّراب غيرَ مرّة . وإنّما أورده هٰهُنا بزيادة صفة الطهور . والمرادُ من تلك الصّفة أنّه طاهرٌ في نفسه وإن أُطلق عليه اسمُ الخمر ، مُطهِّرٌ لمن شربه . وأيُّ طاهر أبعدُ عن شائبة النّجاسة من تلك الأنوار المُبرّأة عن نجاسة الوهم والخيال . ثمّ أيّ مُطهّر أبلغُ في غَسل دَرَن السّفليّات من ماء ينبوع الحياة.

المشرقُ التّاسع عشر

قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّ هَـٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَآءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُوراً﴾ ، (۲۲).

يريدُ : أنّ النّعمةَ الّتي أُفيضُها عليكم هي بحسب سعيكم ، أي حركاتكم الحسّيّة والعقليّة في تحصيلها . والشّكرُ من الله يرجعُ في النّظر إلىٰ علمه باستحقاقهم لما وهب لهم ، واللهُ أعلمُ .

المشرقُ العشرون

قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا﴾ ، (۲۳).

التّنزيلُ إشارةٌ إلىٰ الوحي . ولنبيّنْ كيفيّةَ ذلك علىٰ ما يقتضيه قواعدُ الفلسفة ، فنقول : إنّ النّفوسَ الكاملةَ إذا نظرن إلىٰ جانب القُدس فربما وقعت لها خلساتٌ وفلتاتٌ ؛ فتتنقّشُ بنقش غيبيّ من هُناك . ثمّ إنّ القوّة المتخيّلة تتوجّهُ إلىٰ تشنيج المعنى العقليّ في صور جزئيّة . والمُحرّكُ لها حينئذ أمران :

أحدُهُما : أنّه يزولُ عنها الكلالُ والملالُ بسبب الرّاحة في التفات النّفس فيعودُ إلىٰ ما يقتضى طباعُها من التّشنيج والتّلويح .

وثانيهما : أنّ النّفس تستعينُ بها وتستخدمُها ، فنزلت تلك الصّورُ الجزئيّة مُناسبةً لذلك المعنى الكلّيّ وتحفظه إلىٰ الخيال ، فيُسلّط الخيال على الحسّ المشترك ، فيُرتسمُ فيه صورةٌ علىٰ غاية الحُسن والزّينة ؛ فيكونُ حينئذ مُشاهَداً ، ويحصل لها حينئذ إبصارُ صورة أو سماعُ كلام . حتّىٰ كانﷺ يري جبرئيل في صورة دحيةَ الكلبيّ ؛ إذ كان من أحسن النّاس وجهاً وأجملها صورةً وكان يسمعُ الوحيَ منه . وكذلك سائرُ الأنبياء.

والوحيُ الصّريحُ من ذلك ما كانَ مضبوطاً في الذُّكر والخيال ضبطاً محفوظاً مستقرّاً . فهذه حقيقةُ ذلك الإنزال على الاختصار .

ولهذا البحث مواضعُ مُستوفىٰ فيها . من أرادها طالعها . هذا علىٰ رأي الحكماء . وأمّا على المذهب المنصور فالأمر واضحٌ بيّنٌ من غير قصور.

واعلم أنّ في هذه الآية التفاتاً إلىٰ خطاب الرّسولﷺ . وتأكيدِ الضّمير بالضّمير ، والإنزال ، بأن ذُكِرَ بالفعل أوّلاً وبالمصدر ثانياً ، إشارةً مليحةً إلىٰ ردّ وهم الفلاسفة ، و إلىٰ أنّ التّكاليفَ الواردةَ علىٰ لسانِهِ منسوبةٌ إلىٰ الفاعل الأوّل ـ جلّ ذكره ـ وتفريعٌ لأوهام المكلفين (٣٢) بتقرير ذلك عليهم لئلّا يتقاصروا ولا يتكاسلوا عن القيام بتلك التّكاليف بينَ الجهادين الأصغر والأكبر . وكثيراً مّا يُخاطبُ رئيسُ القوم بالخطاب العامّ لهُم . وذلك كثيرٌ في التّنزيل.

المشرقُ الحادي والعشرون

قوله تعالىٰ : ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِماً أَوْ كَفُوراً * وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾ (۲۴ ـ ۲۶).

شرع الآنَ في الحثّ على الصّبر وتوطين النّفس علىٰ أحكـامه ، أولاً ؛ ثـمّ عـلى الانزجار عن الطّاعة لغيره ثانياً؛ثمّ على المواظبة على العبادات بحسب التفصيل ثالثاً.

الامرُ الأوّل ، إشارةٌ إلىٰ الحثّ إلىٰ الاصطبار على الأحكام الإلٰهيّة الواردة على النّفس بحسب قواها النّظرية والعمليّة.

و[الأمرُ] الثانيّ ، نهيٌ عن التّعدّي إلىٰ ما عداه من مُطاوعة الأوهام الّتي سوّلتها الشّياطينُ . وعلّته غالباً كلالٌ وملالٌ يحصلُ في القوىٰ ، فيصرفُ النّفسَ عن الطاعة ويتصرّفُ فيها ، متقرّباً إلىٰ إطاعة من يُبعّدُها عن الطاعة والعبادة ويُعِدُّها ويُمِدُّها بمُشتهيات الهوىٰ الحسّيّة . ولهذا السّرّ أمرَ بالتّعوّذ من الشّيطان الرجيم . قال : ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْءَانَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ ، وقال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾ . والآثِم : إشارةٌ إلىٰ مُطيع النّفس الأمّـارة بـاطناً ويُـظهِرُ خِـلافَها ، ويكونُ ذلك لِروادع . وهؤلاء هم الفسّاقُ شـرعاً . و«الكـفورُ» إشـارةٌ إلىٰ الكـافر المطيع لها ظاهراً وباطناً.

و[الأمر] الثّالث،حثٌّ علىٰ أنواع من العبادات بحسب التّفصيل. وذكر منها ثلاثة:

الأوّل ، ذكرُ الله بكرةً وأصيلاً . وهو مقدّمٌ علىٰ كلّ عبادة ؛ لأنّ العبادةَ وُضِعَت طلباً لله تعالىٰ وتوسّلاً إلىٰ نيل معرفته ، بحسبِ الإمكان ؛ وكـان التّـصوّرُ بـحسب الاسم هو أوّلُ مراتبِ التّصوّر حينئذ طبعاً ، لا جـرمَ بـدأ بـذكره وضـعاً . وأمّـا أنّ العبادةَ وُضِعت لذلك فظاهرٌ . ومن وجوه إفادته لشيء من ذلك : أنّ النّفسَ تكونُ في أوّل الرّياضةَ قليلةَ الالتفات إلىٰ الجانب الأعـلىٰ ، فـاحتاج إلىٰ سـببٍ يُـذكّرُها ويُوجِبُ التفاتَها إلىٰ ذكـر ذلك الجـناب فـوُضِعَتِ العـباداتُ . ثـمّ أجـلُّها العـبادةُ المشعوفةُ بالفكر ؛ لكونه السّببَ الموصلَ إلىٰ المقصود ، وبدونه لا تفيدُ العِـبادةُ .

قال ﷺ : «إنّ الله لا ينظرُ إلىٰ صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلىٰ قلوبكم» .

الثّاني ؛ الأمرُ بالسّجود في الليل . واعلم أنّ الصّلاةَ هي أفضلُ الأعمال البدنيّة . يُنبّهُك علىٰ ذلك أنّه قدكرّر فيها ما يُوجبُ التّوجّه إلىٰ المقصد الأقصىٰ ، وهو اسم الله الأعلىٰ . ثمّ وُضِعَت فيها حركاتٌ وسكناتٌ علىٰ هيئآت مخصوصة جرت العادةُ بالإقدام بها بينَ يدي الملوك ، تقويةً للتقيّد (٣٣) وتأكيداً للتوجّه.

الثّالثُ ، التّسبيح في أكثر اللّيل . وذلك من جملة مُتمّمات الصلاة ، من الأشياء الّتي يتمُّ بها الغرضُ الّذي وُضِعت تلك العبادةُ لأجله ، فأرد فها بها.

وأمّا كونها بالليل ، أفضلُ من وجوه : الأوّل ، أنّ الالتفاتَ فيه إلى الجانب العلويّ أتمُّ ؛ لأنّ اشتغالَ الحواسّ بحركات الخلق وأصواتهم بالنّهار مانعٌ عن الالتفات ، بخلاف اللّيل ؛ فإنّ الحواسّ فيه متوفّرةٌ على العبادة ، خاليةٌ عن المشاغل الدنيويّة . فكان أفضلَ . الثّانيّ ، أنّ الخشوع والتّقيّد فيه أوفىٰ . ولهذا وجهٌ لا يخفىٰ سرُّهُ ، مع ظهوره مستورٌ إلّا على العرفاء ، ولا يتأتّىٰ إظهارهُ إلّا بكلام لا يسعُهُ المقامُ . الثّالثُ ، أنّه أبعدُ من الرّياء ؛ لأنّ الاستتارَ عن أعين الخلق فيه حاصل . فقلّما يقصدُ طالبهُ به الرّياءُ ، بخلاف النّهار ، حيثُ تكونُ العبادةُ بمشاهدة الخلق ، فكان أفضل.

المشرقُ الثّاني والعشرون

قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّ هَـٰٓؤُلَآءِ يُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمۡ يَوۡماً ثَقِيلاً﴾ (٢٧).

هذه إشارةٌ إلىٰ النّفس المقهورة في أيدي شياطينها ، وهي المسترسلةُ في طاعة القُوى البدنيّة ، المُعبّر عنها بالنّفس الأمّارة ، كقوّة الوهم والخيال وغيرهما . والعاجلة هي الحياةُ الدّنيا وزينتُها واللذّاتُ الحاضرة الحسّيّة ، أي : يُولّون وجوهَهُم شطرَها ويُعرِضُونَ عن القبلة الحقيقيّة ، ولا تلتفتُ نفوسُهُم إلىٰ ما يحصلُ لها ، من ضرورة الموت وما بعدها ، من العذاب الموعود ، بسببِ ذلك الإعراض «ويذرون وراءهم يوماً ثقيلاً» ، وثقلهُ : شِدّتُهُ .

المشرقُ الثّالث والعشرون

قوله تعالىٰ : ﴿نَّحْنُ خَلَقْنَـٰهُمْ وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَآ أَمْثَـٰلَهُمْ تَبْدِيلاً﴾ (٢٨).

ذلك إشارةٌ منه إلىٰ أنّه المبدأ الأوّل لكلّ مخلوق . وشدُّ الأسر من الوثاق . والمرادُ أنّ أزمّةَ أُمورهم وحركاتهم بيده ؛ وهو مبدؤها ومصدرُها ، وهي مستندةٌ إليه ومشدودةٌ في أسر علمه ، الّذي هو نظامُ كلّ موجودات كليّها وجزئيّها . وإذا كانوا كذلك لم نكن عاجزينَ عن تبديله لو شِئنا . وفي ذلك تنبيهٌ علىٰ أنّ القدرةَ المتعلّقة لمن عداه متلاشيةٌ في جنب قدرته ، مُنمحيةٌ بالنّسبة إلىٰ عظمته.

وهٰهنا دقيقةٌ . وهي أنّ ملازمةَ هذه الشّرطية ممّا لا شكّ فيها . وذلك أنّه إذا تعلّق عملهُ ، الّذي هو نظامُ الكلّ على الوجه الأتمّ ، بشيء مع تمام إمكانه ، ففعلهُ واجبٌ عنه ؛ لكنّ تلك الملازمةَ وإن صدقت فلا يلزمُ صدقُ جزئي الشّرطيّة ، حتّىٰ يلزمَ أنّه شاء ، فبدّل لأمثالهُم ، والله الموفّق .

المشرقُ الرابعُ والعشرون

قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾ (٢٩).

هذه اشارةٌ إلىٰ كلّ ما تقدّم من أصناف الوعد والوعيد (٣۴) وغير ذلك ممّا اشتملت عليه هذه السّورةُ . ونعم التّذكرةُ تلك ؛ فإنّ في تصفّحها فوائد للعاقلين ، وفي تدبّرها فرائدَ جمّةً للطالبين السّالكين . ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق ، ٣٧) . نفسهُ مُقبلةٌ بوجهها علىٰ ما التفت إليه سمعَها . فقد ذكرنا للسّالكين ما أعددنا ، وذكرنا للّذين لم يسلكوا ، وآتيناهم من الآيات والهوىٰ ، ما إن سلكوا معها السّبيل لم يضلّوا . فمن ساقه قلمُ التّقديرُ بإرادة جازمة يُفضي بها إلىٰ سلوك سُنَن من الطرق المُوصِلَةِ إلينا ـ سلكها .

المشرقُ الخامسُ والعشرون

قوله تعالىٰ : ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (٣٠).

هذه إشارة إلىٰ القضاء الإلهيّ ؛ وهو كونُ الإرادة في العبد موقوفةً على استعداده لها ، مُفاضةً عليه بحسبِ إمكانه ، وليست من قِبل العبد ، دفعاً للتّسلسل والدّور ، علىٰ ما يُعلمُ في غير هذا الموضع.

قولهُ تعالى : «إنّ الله كان عليماً حكيماً» تحقيقٌ لعلمه بكلّ الموجودات علىٰ أتمّ الوجوه وأكملها . أمّا الأُمور الكليّة فبالذّات . وأمّا الجزئيّة فعلى الوجه الكلّيّ .

وبيانهُ ـ علىٰ ما قرّره بعضُ العلماء من رأي الحكماء ـ أنّ (١) من الإدراكات ما يتعلّق بزمان أو مكان ، وإنّما يكونُ الإدراكُ من ذلك المُدرِك بآلة جسمانيّة . وذلك المُدرِكُ للتّغييرات الحاضرة في زمانه ويحكمُ بوجودها ويفوته ما يكونُ في غير هذا الزّمان ويحكمُ بعدمه ويُخبرُ عنه بـ «كان» و«سيكونُ» و«ليس هو الآن» ، ويدركُ المتكثرات الّتي يُمكنهُ أن يُشيرَ إليها بأنّها هُنا أو هُناك.

و (٢) منها ما لا يكون كذلك . ويكونُ ذلك الإدراكُ إدراكاً تامّاً مُبرّءاً عن التّعلّق بالزّمان والمكان ، ويكونُ المُدرِكُ بذلك الإدراك مُحيطاً بالكلّ ، عالماً بأنّ أيّ حادث يُوجَدُ في أيّ زمان من الأزمنة وفي أيّ مكان من الأمكنة ، ولم يتفاوت بينَه وبينَ سائر الحوادث المتقدّمة عليه والمتأخّرة عنه ، من المدّة والمسافة ؛ ولا يحكم بالعدم علىٰ شيء من ذلك ، بل يحكمُ بأنّ كلّ موجود في زمانٍ لا يوجدُ في غيره ؛ كما أنّ الأوّل يحكمُ بأنّ الماضي ليس بموجود الآن . وكذلك يعلمُ تعلّقَ كلّ شخص بجزء من المكان وبالتّفاوت الّذي بينه وبين غيره في الجهات على الوجه المطابق لما عليه الشّيء موجوداً ، أو لا يحكمُ بوجود شيء الآن ولا عدمه ، أو وجوده هناك أو عدمه أو غيبته أو حضوره ؛ لأنّه ليس بزمانيّ ولا مكانيّ ، بل نسبةُ جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبةٌ واحدةٌ .

فعلمهُ بجميع الموجودات أتمُّ العلوم وأكملُها . وهذا معنى العلم بالجزئيّات على الوجه الكليّ ، ولا يمكنُ الإدراكُ علىٰ هذا الوجه إلّا لمن يكونُ ذاتهُ بريئةً

عن الزّمان والمكان ويُدرِكُ لا بآلة ولا بتوسّط صورة . فلا يمكنُ حينئذ أن يكونَ شيءٌ من الأشياء ،كلّياًكان أو جزئيّاً ، علىٰ أيّ وجه كان إلّا وهو عـالمٌ بـه . ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام ، ۵۹).[۱]

وقوله تعالى : «حكيماً» إشارةٌ إلىٰ إيجاد كلّ الموجودات ـ علىٰ أحكم وجـه وأتقنة وجذب كلّ ناقص منها من مبدئه إلىٰ كماله جذباً مُلائماً له . وفي المقام كلامٌ فوق هذا ، أشرنا إليه في رسائل أُخرىٰ .

المشرقُ السّادس والعشرون

قوله تعالى : ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحْمَتِهِ وَ ٱلظَّـٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ (۳۱).

«يُـدخِلُ» ، مـن أقـضى القـضاء الإلٰـهيّ ، إشـارةٌ إلىٰ طـريق الحـقّ ورشـده بالوصول إلىٰ الكمال الحقيقيّ في رحمته ، فيهبُ له من السّعادة الحقيقيّة بحسب إمكان ما أوجبوا لأنفسهم .

والظّالمين : المانعون لحق الله أن يَصِلَ إلىٰ مُستحقّه ، المُنتكِسونَ في ظلمات الأبدان ، أعدّ لهُم من العذاب الأليم ، بحسب استحقاقهم ، وتمكّن تـلك المـلكاتِ الرّديّة في نفوسهم ، ما أعدّ . ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور / ۴۰] .

اللّٰهمّ، يا واهبَ الحياة حيّاً ، ويا مالك الرّقاب رقّاً ، ببابك عبدٌ تطفّل علىٰ كرمك رجاءً لقبول توبته ، وقصداً إلىٰ عفوك طلباً لمحو خطيئته ؛ فلا تُرجِعهُ من رَوحك بيدٍ صِفر بعدَ أوبته ؛ ولا تُدخِلهُ في زُمرة الظالمين بسيّئته ؛ وهب له من لدنك رحـمةً وهييء له من أمره رَشَداً.

قد تمّ كتابة تفسير سورة الإنسان في يوم الاثنين ، التّاسع من شهر ربيع الآخر سنة تسعين وتسع مأة ، ۹۹۰ ، الهجريّة .

---

۱. مُستفادٌ من شرح مسألة العلم للطوسي، ص ۳۹ ـ ۴۰، حققهُ الشيخ عبدالله النوراني، مطبعة جامعة المشهد، ۱۳۸۵ق ـ ۱۳۴۵ش.

<۲>

رسالة في تفسير قوله تعالى «أفلا يتدبّرون القرآن»

بسم الله الرحمن الرحيم

وعليك الإعانة يا كريم

العلماء قالوا : دلالةُ القرآن علىٰ صدق نبيّنا محمّد ـ عليه وآله السّلام ـ من ثلاثةَ أوجُه : الأوّل الفَصاحةُ ، الثّاني اشتمالُه على الإخبار عن الغُيوب ، الثّالث سلامتهُ عن الاختلاف . وهذا هو المذكور في هذه الآية . وذكروا في تفسر السّلامة ثلاثةَ أوجُهٍ .

الأوّل ، قال أبو بكر الأصمُّ : «معناه : أنّ هؤلاء المُنافقين يتواطئون في السّرّ علىٰ أنواع كثيرة من المكر والكيد ، والله تعالىٰ كان يُطلِعُ الرّسولَ علىٰ تلك الأحوال حالاً فحالاً ، ويُخبِرُهُ عنها علىٰ سبيل التّفصيل ، وما كانوا يجدون في ذلك إلّا الصّدقَ . فقيل لهُم : إنّ ذلك لو لم يَحصُل بإخبار الله تعالىٰ لما اطّرد الصّدقُ ولظهر في قول محمّد أنواعُ التّفاوت والاختلاف . فلمّا لم يظهر علمنا أنّه ليسَ إلّا بإعلام الله تعالى».

الثّاني ، وهو الّذي ذَهَبَ إليه أكثرُ المتكلّمين ، أنّ المرادَ أنّ القُرآن كتابٌ كبيرٌ مُشتملٌ علىٰ أنواع كثيرة من العُلوم . فلو كانَ من عند غير الله لوقع فيه أنواعٌ من الكلمات المُتناقضة ؛ لأنّ الكتابَ الكبيرَ الطويلَ ، لا ينفكُّ عن ذلك .

فإن قيل : فيه أمورٌ مُتناقضةٌ .

قلنا : قد شرحنا في هذا التّفسير أنّهُ لا تناقُضَ .

الثّالثُ ، ما ذكره أبو مُسلم الإصفهانيّ . وهو أنّ المرادَ منه الاختلافُ في

مرتبة الفَصاحة حتّىٰ لا يكونَ في حلية ما يُعَدُّ في الكلام الرّكيك، بل بقيت الفَصاحةُ من أوّله إلىٰ آخره علىٰ نَهج واحد. ومن المعلوم أنّ الإنسانَ وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفَصاحة، فإذاكتب كتاباً طويلاً مُشتملاً على المعاني الكثيرة، فلابُدّ أن يَظهرَ التّفاوتُ في كلامه بحيثُ يكونُ بعضُه متيناً وبعضُه سخيفاً نازلاً، فلمّا لم يكن القُرآنُ كذلك، علمنا أنّه مُعجِزٌ من عند الله». انتهىٰ كلام الإمام ومقالته بعبارته. وما رأيت أحداً من المفسّرين زاد علىٰ ما أفاد شيئاً.

ولا يَبعُدُ أن يكونَ مُرادُ الله تعالىٰ من الآية تفسيراً آخرَ غَيرَ ما ذكر؛ فإنّ المذكورَ لا يخلو عن مُناقشة وقُصور.

أمّا الأوّلُ، فلأنّ الأصَمّ كأنّهُ لم يَسمَع أولم يتدبّر قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء، ۸۲]؛ فإن الإخبارَ عن جميع مكائد المُنافقين في القُرآن مَحلُّ مُناقَشَة، بل الواردُ أنّ النبيﷺ اطّلع عليها بإخباره تعالىٰ. وأمّا أنّ هذا كُلّهُ في القُرآن فلم يُرد.

وأمّا الثاني، فلأنّ لزومَ التّناقُض في كُلّ كلام منسوبٍ إلىٰ الغير غيرُ مُسلّم، سيّما ويتراءىٰ تناقُضاتٌ يمكنُ دفعُها.

وأمّا الثّالثُ، فلأنّ لزومَ التّفاوت الكثير بلاغةً في كُلّ كلام طويل محلُّ مُناقشة. ولعلّه لا يثبتُ بهذا القدر الإعجازُ، على ما ادّعاه، علىٰ أنّ [كون] عدم الاختلاف بلاغةً غيرُ ظاهر، كيف والعلماء اتّفقوا على اختلاف مراتب البلاغة منه. وإن أراد أنّهُ لم يخرج عن حَدّ الاعجاز لم ينفعهُ الاختلافُ، فإنّه حينئذ يكونُ الإعجازُ دليلاً، لا عدمُ الاختلاف؛ علىٰ أنّ الكثرةَ ليس لها حَدٌّ محدودٌ. وبيانُ عدم الكثرة لا يخلو عن صُعُوبة. هذا.

ويمكنُ أن يُفَسّرَ الآيةُ بوجوه أُخَر:

منها: أنّه إذا ادّعىٰ أحدٌ دعوىً، وتزاحم المُنكرون المُعاندون المُخاصِمون مُصِرّين علىٰ إنكار دعوته، وأتى المُدّعى بكلام يُثبِتها، فجميعُ هٰؤلاء

يتوجّهون إلىٰ كلامه ويقصدون ويجتهدون رَدّهُ ودَفعهُ وإبطالهُ بما يقدرونَ عليه بوجه لا يثبتُ به الدّعوىٰ. وظاهرٌ أنّه ينشأ من هذا اختلافاتٌ كثيرة شَتّىٰ: منها في اللّفظ، ومنها في المعنى، ومنها في إثباته الدّعوىٰ، وقد كثر الكلامُ واختلف المرامُ.

ثمّ أنّ نبيّنا ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ حيثُ أتىٰ بالقُرآن أعجزَ الكُلّ في الكُلّ، فلم يتنازعوا ولم يختلفوا إلّا قليلاً وصاروا بهذا عاجزاً ذليلاً. فكان هذا دليلاً علىٰ أنّه من عند الله، لصَرفهِ عزائمَهُم أو سلبهِ قُواهُم، ولهذا يُرىٰ في كلام بعض العلماء: أنّ الإعجازَ للصّرفة.

ومنها: أنّه يمكنُ أن يُرادَ بعدم الاختلاف الكثير عدمُ امتداد زمان الاختلاف، وهذا خلافُ العادة في المُخاصمة.

ومنها: أنّ الّذي يُخاصِمُ مُصِرّاً في المُخاصمة ربما يظهرُ لهُ حَقيّةُ كلام مَن يُخاصِمُهُ ويتظاهرُ عليه؛ وحينئذ، مع أنّهُ في صدد المُخاصَمة، لا يجدُ من نفسه لغلبة الحقّ عليه رُخصَةً في الخِلاف الكثير. فليس لهُم خِلافٌ قلبيّ حَيثُ قلّب مُقلّبُ القُلوبُ قُلوبَهُم من غير أن يعرفوا وجهَ القلب. [مجلس]: كتبه الفقير، [پايان]. [آستان قدس]: تمّ ما أفاده قُدوةُ الحكماء المُحققين، صفوة العلماء المدققين، أُستاد أعاظم المفسّرين والمحدّثين، إسناد أفاخم المتفقّهين والمُتشرّعين، زُبدةُ أشراف السّادة وعُمدة أعيان أرباب السّعادة، غياثُ أهل الحقّ واليقين، منصوراً لإغاثة الملهوفين ـ خلّد الله تعالىٰ ظلّ عواطفه وإحسانه علىٰ مَفارق المؤمنين ـ في تفسير قول الله المتين (**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفاً كَثِيراً**). [النساء / ٨٢] وصلّى الله وسلّم علىٰ محمّد وآله تسليماً جسيماً كثيراً.

<٣>

فى تفسير الحروف المعجمة في أوائل السور

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الرّسالة الثّانية من الجملة الثّانية من مطلع العرفان لبيان معارف التبيان

ممّا ألّفه الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور في تفسير الحروف المعجمة الواردة في أوائل السّور.

بسم الله الرحمن الرحيم افتتحُ وبلطفه العميم أستنجحُ

اعلم أنّ لأرباب التّفسير في المُقَطّعات الّتي افتتح بها بعضُ السُّور قولان: أحدُهُما أنّه عِلمٌ مستورٌ وسِرٌّ محجوبٌ، وثانيهما أنّ المقصودَ منها معلومٌ، والمرادُ بها مفهومٌ. ثمّ اختلف هؤلاء على أقوال متعددة.

وتلك الوجوهُ، على ما عثرتُ عليها ورأيتُها في كلام الأعلام، نَيّفٌ وعِشرونَ.

الأوّل: أنّها أسماءٌ للسُّور. وهو قولُ أكثر المتكلّمين، واختاره خليلٌ وسيبويه.

الثّاني: أنُها أسماءُ الله تعالىٰ. روي أنّ عليّاً، على النبيّ وعليه الصّلاة والسّلام، كان يقولُ: «ياكٓهٰيٰعص، يا حٰم عسق». ويقربُ منه ما روي عن سعيد بن جبير: «أنّها أبعاضُ أسماء الله تعالى». فإنّ «ألٓر حم ن» مجموعُها الرّحمٰنُ. لكنّا لا نقدرُ على كيفيّة التّركيب في الجميع.

الثّالث: أنّها أسماءُ للقُرآن. وهو قولُ الكلبيّ والسُّدّيّ وقَتادة.

الرّابع: أنّ كُلَّ واحد من تلك الحُروف دالّ على اسم من أسمائه أو صفة من

صفاته . [وفي الۤم] فالألفُ : إشارةٌ إلىٰ أنّهُ أحَدٌ أوّلُ آخِرٌ أزليّ أبَديٌّ ، واللامُ : إلىٰ أنّهُ لطيفٌ ، والميمُ : إلىٰ أنّه مَجيدٌ مَلِكٌ مَنّانٌ .

وفي كهيعص : الكافُ كافٍ لعِباده ، والهاء هادي ، والياء من العليم ، والعين عالمٌ ، والصّاد صادقٌ ، والكاف كبيرٌ كريمٌ ، والياء إشارة إلىٰ أنّه يخبر ، والعين إلىٰ العِزّة والعَدل.

ويُروىٰ هٰذا عن ابن عبّاس ، رضي الله عنهُما : إنّ «الۤم» تفسيرُه : أنا اللهُ أعلَمُ . وتفسيرُ «المص» : أنا اللهُ أعلَمُ وأفضَلُ . وفُسّر «الۤمر» بـ«أنا اللهُ أعلَمُ وأرىٰ» .

الخامِسُ : أنّها صفاتُ الأفعال : الألفُ آلاؤه ، واللّامُ لُطفُه ، والميمُ مَجدهُ . وإليه ذهب محمّد بنُ كعب القُرطبيُّ .

السّادس : الألفُ من الله ، واللّامُ من جبرئيل ، والميمُ من محمّد، أي : أنزل اللهُ الكِتابَ بواسطةِ جبرئيلَ إلىٰ محمّد.

السّابعُ : الألِفُ أنا ، واللّام لي ، والميم منّي .كذا ذكره بعضُ الصّوفية .

الثّامِن : أنّ ورودها مسرودة هكذا علىٰ نمط التّعديد ، ليكونَ كالاتّعاظ وقرع العصا لمن تحدّىٰ بالقُرآن . أي : إنّ هذا المتلوّ عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرِهم كلامٌ [٩٠ ب] منظومٌ من عين ما ينظمون منه كلامهُم . فلولا أنّهُ كلامُ خالق القدر لم تعجز نفس البشر عن الإتيان بمثل الكوثر . قاله المُبرّد وجَمّ غفيرٌ .

التّاسِعُ : أنّها استيناسٌ ، فكأنّ الله تعالىٰ يقولُ : اسمَعُوا مُقطّعهُ حتّىٰ إذا وردت عليكم مُؤلّفهُ كنتُم قد عرفتُموها قبلَ هذا ؛ علىٰ طريقةِ تعليم الصّبيان .كذا ذكره عبدُ العزيز بن يحيىٰ .

العاشِرُ أنّ الكُفّارَ قالوا «لا تسمعُوا لهذا القُرآن والغَوا فيه» [فصلت / ٢٤] . فأنزل اللهُ تعالىٰ هذه الأحرُفَ رَغبةً في إصغائهم ليهجمَ عليهم القُرآنُ من حيثُ

لا يشعرونَ . قاله الفرزدق وقطرب .

الحادي عشر قول أبي العالية : إنّه حِسابٌ ، علىٰ ما روىٰ ابن عبّاس : أنّه مرّ أبو ياسر بن أخطَب برسول الله ﷺ وهو يتلو سورةَ البقرة : « الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ » . ثمّ أتىٰ أخوهُ حيَّ ابن أخطب وكعب بن الأشرف، فسألوا عن «ألم» وقالوا: إنّها أتتك من السّماء؟ فقال ﷺ : نَعَم ، كذلك نزلت . فقال حيّ : إن كنتَ صادقاً ، إنّي أعلَمُ أجَلَ هذه الأُمّةِ من السّنين . ثمّ قال : كيف ندخلُ في دين رَجُل دلّت هذه الحُروفُ بحِساب الجُمَّل علىٰ أنّ مُنتهىٰ أمده إحدىٰ وسَبعُونَ سَنَةً . فضَحِكَ رسولُ الله ﷺ فقال : حَيّ: فهل غيرُ ذلك؟ فقال: نَعَم «المص» فقال حَيّ: مائة وإحدىٰ وسِتّون ، فهل غيرُ هذا؟ فقال : نَعم، «الر»، فقال حيّ : لا ندرى بأيّ أقوالك نأخُذُ ، قال أبو ياسر : أمّا أنا فأشهَدُ أنّ أنبياءنا قد أخبَرُوا عن مُلكِ هذه الأُمّة ولم يُوقِنُوا أنّها كم تكونُ ، فإن كان محمّدٌ صادقاً فيما يقولهُ إنّي لأراهُ يستجمعُ هذه كُلّه . فقام اليهودُ وقالوا : اشتبه علينا أمرُكَ . فأنزل اللهُ تعالىٰ : ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل‌عمران/۷]

الثاني عشر : أنّها للدلالة على انقطاع كلام واستيناف آخَر .

الثّالث عشر : قول الأخفشَ إنّ الله أقسَمَ بهذه الحُروف المُعجَمةَ لِشَرفها من حيثُ إنّها أصولُ اللّغات ، بها يتعارفون ويذكرون دينهُ ويُوحّدونهُ ، واقتصر على البعض . والمُرادُ الكُلُّ . كما تقول : قرأتُ الحمدَ ، ويُرادُ به السّورةُ كلّها . أقسم بها أنّ هذا الكتابَ هو المُثبتُ في اللّوح المحفوظ .

الرّابع عشر : أنّ النُّطقَ بالحُروف أنفُسِها كانت العربُ فيه مُستوية الأقلام والأُميّون وأهل [۹۱ ظ] الخَطّ والكِتاب خلاف النُّطق بأسامي الحُروف . فإنّه كانَ مُختصّاً بمن خطّ وقرأ . فلمّا أخبر الرّسول بها من غير تعلُّم خَطّ وقراءة ، كان دليلاً علىٰ أنّهُ استفاد من قِبَل الوحي .

الخامس عشر : قال القاضي الماورديُّ : «الم» لكم ذلك الكتابُ أي نزوله .

ولا يخفىٰ أنّ هذا لا يتأتّىٰ في كُلّ فاتحة .

السّادس عشر : الألِفُ إشارة إلىٰ ما لابُدّ منه من الاستقامة على الشّريعة في أوّل الأمر ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ ﴾ [الاحقاف / ١٣] . واللّام إلىٰ الحاصِل عند المُجاهدات ، وهو رعايةُ الطّريق . ﴿ وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا ﴾ [العنكبوت / ٦٩] والميم إلىٰ صَيرورة العَبد في مَقام المَحبّة كالدّائرة الّتي يكونُ نهايتُها عَينَ بِدايتها ، وهو الفَناءُ في الله بالكُلّيّة . ﴿ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ ﴾ [الأنعام / ٩١] .

السّابع عشر : الألفُ من أقصى الحَلق ، والميمُ من طَرَف اللّسان ، وهو وَسَط المخارج ، والميم من الشّفَه ، وهو أوّلُ المخارج ، أي أوّل ذكر العبد ووَسَطه وآخرِه ، لا ينبغي إلّا لله .

الثّامن عشر : كُلّ واحِد من هذه الحُروف يدلُّ علىٰ فعل من أفعاله ، فالألفُ معناه : ألّف الله محمّداً فابتعثه نَبيّاً . واللّامُ : لامهُ الجاحدون . والميمُ ، أي : منعهُ الكافرون. التاسع عشر : روى أبو الجوزا عن ابن عباس إنّ هذه الحُروف بها أثنى اللهُ علىٰ نَفسِهِ . العشرون : قال أبو بكر الزّهريّ : إنّ الله تعالىٰ علم أنّ طائفةً من هذه الأُمّة يقولُ بقِدَم القُرآن ، فذكر هذه الحُروفَ تنبيهاً علىٰ أنّ كلامهُ مُؤلّفٌ من هذه الحُروف ، فلا يكون قديماً . الحادي والعشرون : قيل : معناهُ ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ ، [الاعراف / ١٧٢] الألف واللّام من أوّله والميم من آخِره . الثاني والعشرون : قال بعضهم : إنّها للإشارة إلىٰ قولك : «نَصٌّ حكيمٌ قاطعٌ ، لَـهُ سِرٌّ» . فإنّ بعدَ حذف المكرّرات يحصلُ هذا التّركيبُ . والثالث والعشرون : قال بعضُ الشّيعة : يَحصُلُ بعدَ حَذف المُكرّرات : «صِراطٌ عَليٍّ حَقٌّ نُمسِكُهُ» . الرابع والعشرون : قيل : إنّها للإشارة إلىٰ أقسام الحُروف وأصنافها واتّصافها من المهموسة والمجهورة والرّخوة والشّديدة والمُنخفضة والمُستعلية والقلقلة وغير ذلك . هذا تمامُ كلام الأقوام ، وهنُ في كلّها لا يخفىٰ علىٰ ذوي الأفهام.

الخامس والعشرون : إنّ الرّئيس أباعليّ بن سينا فسرّ هذه الحُروف المُقطّعة

تـفسيراً مُـناسِباً لكـلامه ، مُـرافِـقاً لحُكـمه وأحكـامه . وبـعض المُـتأخّرين أراد تحصيله فأُحصّلهُ علىٰ ما حَصّله ، ومُلخّصُ كلامه ومُحصّل مرامه عـلىٰ مـا أُحـصّلهُ ما أُفصّلهُ فأقولُ :

إنّه رأى الموجوداتِ مُرتّبةً ، أوّلُها الأوّلُ الحَقُّ تعالىٰ ، ثمّ العَقل ، ثمّ النّفس ، ثمّ الطّبيعة ، ثمّ الهيولى . وكُلّ من الأربعة [۹۱ ب] السّابقة يُعبّرُ بوجهين . الأوّل باعتبار ذاته ، والثاني باعتبار نسبته إلىٰ ما دونه . فالحُروف الدالّة على الآحاد وهي تِسعة : من أ إلىٰ ط إشارة إلىٰ تلك الموجودات الخمسة المُرتّبة ، ثمانية مـنها إشـارة إلىٰ الأربعة الأُوَل باعتبارين والتّاسعة إلىٰ الخاصّة وهي الهيولىٰ . وذلك أنّ «اَ» إشارة إلىٰ الأوّل تعالىٰ ، و«ب» إلىٰ العقل باعتبار ذاته ، و«ح» إلىٰ النّفس نـظراً إلىٰ ذاتـها ، و«د» إلىٰ الطّبيعة بذاتها ، ثمّ «هـ» إلىٰ الأوّل باعتبار نظره إلىٰ مادونه ، و«و» إلىٰ العقل نظراً إلىٰ مادونه ، و«ز» إلىٰ النّفس باعتبار اعتبارها نظراً إلىٰ مادُونَها ، و«ح» إلىٰ الطّبيعة كذلك ، و«ط» إلىٰ الهيولى ، كما مضىٰ .

ثمّ لمّا كان الإبداعُ من الأوّل نَظَراً إلىٰ الثّاني غير مُضاف ، وهو دونهُ . ناسَبَ أن يكونَ «ى» إشارة إليه . فانّه حاصل من ضرب هـ في ب . والأمرُ من الأوّل نظراً إلىٰ الثاني مُضافاً كان «ل» الحاصل من ضرب «هـ» في «و» إشارة إليه. والخَـلقُ مـن الأوّل نظراً إلىٰ الرّابع وهو الطّبيعة كان «م» الحاصل من ضرب «هـ» في «ح» إشارةً إليها مُضافة . وإذا لم يكن الطّبيعة مُضافة كان «ك» إشارةً إليها ، ومجموع نسبتَي الأمر والخلق ، أعني الخلق بواسطة الأمر ، مُشاراً إليه بحرف «ع» الحاصل من جمع «ل» و «م» ، وجمع الخلق والتكوين س وجمع الأمر والتكوين هـ ومجموع الأمر والخلق والتكوين وهي ل م ك حلسه وهذا المجموع مع الإبداع أعني ى ف .

وإذا تقرر ذلك فنقول : «الم» قَسمٌ بالأوّل ذي الخلق والأمـر و«المـر» قَسَـمٌ بالأوّل ذي الأمر والخلق خالِق النّفس وجاعِلها مُتصرفاً . و«المص» قَسَمٌ بـالأوّل الآمِر الخالِق المُشيّء للكُلّ . و«ص» قَسَمٌ بالأمر والخلق والتّكوين . و«ق» قَسَـمٌ

بهذه مع الإبداع . و«كهيعص» قَسَمٌ بالنّسبة الّتي للكاف ، أعني التكوين إلىٰ المبدأ الأوّل بنسبة ى ، ثمّ الخلقُ بواسطة الإبداع صادراً بوقوع الإضافة بسبب النّسبة أمراً وهو «ع» ثمّ التكوينُ بواسِطة الأمر والخلق وهو حلسه ص ك و ه ، ضرورة نسبة الإبداع ، ثمّ نسبةُ الخلق والأمر ، ثمّ نسبة التّكوين والخلق والأمر . و«يس» قَسَمٌ بالفيض والإبداع ، وحم قَسَمٌ بالعالم الطّبيعيّ الواقع في الخلق . و«حم عسق» قَسَمٌ بمدلول واسطة الخلق في وجود العالم الطّبيعيّ بالخلق بينه وبين الأمر بنسبة الخالِق إلىٰ الأمر ونسبة الخَلق إلىٰ التكوين بأن يأخُذَ هذا ويُؤدّي إلىٰ ذلك [٩٢ ظ] قَسم به الإبداع الكلّي المُشتمل على العوالم كلّها ، فإنّها إذا أُخذت على الإجمال لم يكن لها نسبة إلىٰ الأوّل غير الإبداع الكُلّي الّذي يدلّ عليه ق . وطس ، قَسَمٌ بالعالم الهيولانيّ الواقع في التّكوين و ن لعالم التّكوين وعالم الأمر وليس للحُروف دلالةٌ غير هذه.

السّادس والعشرون : إنّ الشّيخَ المُكاشِفَ ،كمال الدّين ، أبو سالم ، محمّد بن طلحة بن محمّد النّفيسيّ ، حكي أنّ الشّيخَ سعدَ بن سعيد النّصيبيَّ أتاه آتٍ ، فأعطاه لَوحاً بهذه الصُّورة فقال : خُذهُ ، فأخذتهُ ونظرتُ فيه وحفظتهُ بصُورَتهِ وما عرفتُ معناه . وكان ذلك في أواسط ليل من ليالي شهور سنةَ أربعينَ وستّمائة الهجريّة ، ثمّ بقرب الصّباح رأيتُ أميرَ المؤمنين عليَّ بن أبي طالب ـ عليه الصّلاةُ والسّلام ـ في الواقعة ، فقال : أينَ اللّوحُ الّذي أوتيتَهُ ؟ فأعطيتُهُ ، ونظر فيه واستعظمهُ . ثمّ قال لي : في معناه أشياء ، فقُلتُ : يا أميرَ المؤمنين ، عليك السّلام ، ما فهمتُ شيئاً . فقال عليه السلام : إنّ كمالَ الدين أبو سالم محمّد بن طلحة بن محمّد النّفيسيّ يشرحهُ إن شاء الله . فلمّا أخبرني بهذا وأعطاني صورَة الدّائرة سُرِرتُ فنظرتُ فيها وظهر لي أسرارٌ . وهذه صورَةُ الدّائرة ، بعضُ مطلوبك فيه من أسرار الاسم الأعظم :

الّذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رُسُلَنا فسوفَ يعلمون . تبصرة وذكرىٰ لكلّ عبد منيب . وما توفيقي إلّا بالله ، عليه توكّلتُ ، وهو حسبي ونعم الوكيل ، لا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم ، ربّنا آتِنا من لدنك رحمةً وهَيّء لنا من أمرنا رَشَداً .

ومَن يتوكّل على الله فهو حَسبُهُ.

استُخرِجَ من هذا اللّوح أُمورٌ. منها: أنّ الله هو الاسمُ الأعظمُ، ومنها أنّ «الم» يدلُّ على الاسم الأعظم. ومنها: أنّ الأسماء الحُسنىٰ الّتي من أحصاها دخل الجنّةَ تسعة وتسعون. و«الم» يدلُّ عليه. ومنها: الحوادثُ والوقائعُ فـي المِـلّة مـن أوّل الهِجرة إلىٰ سَنةِ سبع مائة، ومنها: وقتُ انقراض العالم ومُدّة بقاء الدّنيا ـ وهو علىٰ ما حسبه وحاسبه بحسابه تسع مائة وتسعون. وقال: يدلّ عليه «الم».

ولمّا كان شرحُ هذا مُحتاجاً إلىٰ تفصيل يُؤدّي إلىٰ إملال وتطويل خارج عـن طوق هذا المُختصر، أعرضنا عن إيراده، والله أعلمُ بمراده.

وأقولُ: من بدائعِ الأسرار الّتي سنحت لى، بناءً علىٰ قواعد الجَفر، أنّه عـلىٰ تقدير تقرير ما قرّرهُ وحسبهُ وحاسبهُ من مُدّة بقاء الدّنيا بعد الهِجرة أنّهُ إذا رُدّ مآتُ تلك المدّة إلىٰ العَشَرات وعَشراتُها إلىٰ الآحاد، حصل تسعةٌ وتسعونَ، وهو عـددُ الأسماء الحُسنىٰ. فإذا قُسِمَت المُدّةُ على العِدّة خرجت عَشَرةٌ. فكُلُّ عشرَ سِنين مُدّةُ دولة، وله اسمٌ واحدٌ من تلك الأسماء وزيادة ظُهور آثاره. وهذا سِرٌّ تحتهُ أسرارٌ شتّىٰ، ومن لاحظ الأسماء الحُسنىٰ بمَعانيها ونِظامها وانتظامِها، تجلّىٰ وبداله كثيرٌ من الحنايا والخفايا. هذا تمامُ كلام الأقوام في المرام، ولا يخفىٰ ما في كُـلّ مـن تمويهات الأوهام. والأشبَهُ أنّ شيئاً منها غيرُ تمام. ولقد سنح لي بأنوار هداية الله تعالىٰ وجوهٌ وجيهةٌ لا عليها غُبارٌ ولا يُقالُ فيها عِثارٌ، والحقيقُ بالتّصديق ما سيُتلىٰ عليكَ التّحقيقُ. تمّ، تمّ

<٤>

تفسير آية الاسراء

بسم الله الرحمن الرحيم

بعدَ حمدِ الله الّذي بعث عبدهُ رَسُولاً اعتلىٰ بمَعارجه السّماء، فدنىٰ فتدلّىٰ، فكان قابَ قَوسين أو أدنىٰ. والصّلاةُ والسّلامُ عليه وآله العُرفاء وأوليائه الأولياء.
يقولُ الفقيرُ غياثٌ المشهورُ بمنصور: إنّ هذه رسالةٌ من رسائل مطلع العرفان الّتي نظّمتها ورصّفتُها تفسيراً لآياتٍ من القُرآن الكريم والفُرقان العظيم. وفي هذه الرّسالة تفسيرُ آية كريمة من سورة بني إسرائيل، وهي سورة إسراء؛ وهي قولهُ تعالىٰ: ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَـٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَـٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الاسراء، ١]. فيها إبانةٌ لحَقيّة المِعراج الجِسمانيّ وأنّه في اليَقظة بلا تأويل. فلنُرتّبِ الرّسالةَ علىٰ مُقدّمةٍ مُفسّرةٍ للآيةِ، وأربع أبواب.

البابُ الأوّل بيانُ الإمكان. البابُ الثّاني ردُّ شُبَهِ المُنكرين وإزالة استبعادِ المُستبعدين. البابُ الثّالثُ تقريرُ الوقوع وأنّ النبيّ ﷺ عرج وصعد إلىٰ فوق السّماوات السّبعة بجسمه الطاهر وبدنه الظاهر. البابُ الرّابعُ في أنّه ﷺ رأىٰ ما رأىٰ بالرُّؤيا الظّاهرة وأدرك ما أدرك من الحقائق العقليّة بالرُّؤية الباطنة، وأنّ كُلّ ما أدرك وأحسّ برُؤيته أدرك حقيقتَهُ الحقّةَ الحقّيةَ برُؤيته.

المُقَدّمَةُ

فيهما فصلان . أوّلهُما تفسيرُ الآية ، وثانيهما روايةُ حكاية المعراج ونقل أحاديث رويت في هذا الباب

الفصلُ الأوّل

<تفسيرُ الآية>

قال اللهُ تبارك وتعالىٰ : ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَـٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَـٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الاسراء / ١].

««سُبحانَ» : اسمُ عَلَم للتسبيح ، وتسبيحُ الله تنزيهُهُ وتبعيدُهُ عن كُلّ سوء . فتفسيرُ «سبحان الله» أنّ الله ـ تعالىٰ ـ مُنزّهٌ عن كُلّ سوء . والّذي أرىٰ غيرَ بعيد في تفسير هذه الآية : أنّهُ لا بُعدَ ولا سُوءَ في هذا الإسراء . ثمّ أرىٰ وَجهاً آخَر ، هو أنّهُ يَرىٰ أنّ من رأى مُستبعداً بعيداً في الظّاهر ، يقولُ : سبحانَ الله . وذلك معروف مُتعارف عُرفاً وعادةً يعرفُ من يعرفُ . ولعلّه يُريدُ أنّ الحقّ مُنزّهٌ عن إرادة غير الحقّ بإيماء إلىٰ أنّ المُستبعد البعيد بعيدٌ عن عجزه ، قريبٌ من قُدرته وقُوّته . قال أهلُ اللّغة : أسرىٰ وسرىٰ لُغتان ، معناهُما الذّهابُ باللّيل . والعَبدُ بإتّفاق المُفسّرين محمّدٌ النبيُّ الأوحديُّ ﷺ وليلاً : منصوبٌ على الظّرف .

أفاد الإمامُ الرّازيّ ﵀: «إن قيل : الإسراءُ لا يكونُ إلّا باللّيل.فما معنىَ ذكرُ اللّيل؟ قُلنا: أراد بلفظ التّنكير بعده مُدّةَ الإسراء وأنّهُ أُسرِىَ في بعض اللّيل من مكّةَ إلىٰ الشّام مُسيرةَ أربعينَ ليلةً. وذلك أنّ التّنكيرَ فيه قد دلّ علىٰ معنى البعضيّة ،كالثّلث ونحوه»».

ولي فيما أفاده شُبَهٌ ، منها : أنّه يُفيدُ بعضيّةَ ليلة من اللّيالي . وفي إفادتهِ البعضيّةَ من ليلة واحدة مُناقشةٌ لا تخفىٰ . منها : أنّ إفادةَ هذا تعليلَ مُدّة الإسراء محلُّ تأمُّل . ومنها : أنّ السّائل سأل عن وجه إعادته اللّيلَ المُستفادَ من الإسراء . والجوابُ : بأنّ تنكيرَ اللّيل يُفيدُ فائدةً لا يُفيد . ويمكنُ أن يُقالَ : لعلّه أراد إفادةَ فائدة التّنكير

ويتأتّىٰ هذا بإعادة اللّيل صريحاً وإيراده مُنكراً .

ثمّ أقولُ : غيرُ بعيد ، بل قريب أنّه كأنّه ظرف مفعول مُطلق بغير لفظه لم يُصرَّح به لنكتة . فمُؤدّى التّفسير : أنّهُ سُبحانَ الّذي أذهب عبدَهُ إذهاباً ليلاً كـريماً . فـلم يُصرّح بالإذهاب وأُقيم اللّيل مقامهُ تصريحاً بأنّ المقصود نوعيّةُ اللّيل وكـرامـته ، لا نوعيّةُ الإذهاب .

ولا يذهبُ عليك : أنّ إفادةَ هذاكرامةَ الإذهاب أجَلُّ وأجلىٰ . وتوضيحُ هذا : أنّ المفعول المُطلق إمّا للتأكيد أو النّوع : أو العدد . فإذا قصد هذا من مُتعلّقه أُقيم مقامهُ تصريحاً لهذا وعدمُ الذّهاب إلىٰ تنويع الذّهاب والتّنبيه عليه . ولعلّ هذا أولىٰ من التّجريد وإنّ فيه ما فيه . وإن جوّز أن يكـونَ التأكـيد بـالتّكرير مُـفيداً لمـا أُفـيد [ظ] لم يحتج إلىٰ التّصريح بعدم التّصريح فتصيرُ المُدّةُ مُكوّناً بـالمسير مـن المسجد الحرام إلىٰ المسجد الأقصىٰ ومنه إلىٰ السّماوات العُلىٰ ليرىٰ ما رأى .

وفسّر المُفسّرون البركة بالأشجار والأثمار ومنازل الأنبياء والآيات من هـذه البركات ورأى بعد رُؤيتهما . وأنا أرىٰ أنّها هي الإسراء نفسهُ وما يتبعهُ من البركات.

واختلف المُفسّرون في اللّيلة : فقال مُقاتلٌ : إنّها قـبلَ الهـجرة بسـنةٍ . ونـقل صاحب الكشّاف عن أنس : إنّها قبلَ البعثة . وبين المُحدّثين فـي زمـان المِـعراج اختلافٌ . فقيل : هو ليلةُ الثّالث عشر من ربيع الأوّل . وقيل : ليـلةُ العشـرين مـن رمضان مع اتّفاقهم علىٰ أنّهُ كان قبلَ الهجرة بعدَ البعثة .

ولهُم أيضاً في المكان اختلافٌ وأنّهُ من أيّ مكان أُسرِيَ . فقيل : هو المسجدُ نفسهُ ، وهو ظاهرٌ من عبارة القُرآن . وروي عنهﷺ ، أنّه قال : «بينا أنا في المسجد الحرام في البيت عند الحَجَر بينَ النّائم واليَقظان إذ أتاني جبرئيلعليه‌السلام بالبُراق» .

وقيل : «أُسري من دار أُمّ هاني بنت أبي طالب» . فعلىٰ هذا يكونُ المُرادُ من المسجد الحرام . رُوي عن ابن عبّاس : «أنّ الحَرَمَ كلّهُ مسجد» . والمسجدُ الأقصىٰ ، علىٰ ما اتّفق عليه النُّقول ، بيتُ المَقدِس . والآيات هي الأمارات الدّالّة علىٰ قدرة الله تعالىٰ . فالمرئيُّ ما في بيت المَقدِس والسّماوات .

وأقولُ: هي بظاهرها وباطنها الإسراءُ. وأفاد الإمامُ كسائر المُفسّرين: «أنّ السّميعَ البصيرَ هو الّذي أسرىٰ بعبده، فإنّه السّميعُ لأقوال محمّد، البصيرُ بأفعاله، العالمُ بكونها مُهذّبةً خالصةً عن شوائب الرّيا، مقروناً بالصّدق والصّفا. ولهذا خصّهُ اللهُ تعالىٰ بهذه الكرامات. وقيل: سميعٌ بما يقولونَ للرسول في هذا الإسراء بصيرٌ بما يعملون في هذه الواقعة» انتهىٰ.

وفي كلّ من التّكلّف ما لا يخفىٰ. وأنا أرىٰ أنّه غيرُ بعيد أن يُريدَ القريبَ، وهو العبد ليُفيد الإسراء والإرادة للساري. ولو أُريد المُسرىٰ أمكن التّفسير بوجه آخرَ.

الفصل الثّاني

في رواية حكاية المعراج علىٰ ما رويته وسمعته. وذلك روايات

الرّوايةُ الأولىٰ

روى «أنّ نبيَّ اللهﷺ، حدّث أصحابه، عن ليلة أُسرِيَ به، بينما أنا في الحطيم ـ وربما يُقالُ في الحِجر ـ مُضطَجِعاً إذ أتاني آتٍ فشقّ ما بين هذه إلىٰ هذه ـ يعني من شعرة نحره إلىٰ شعرته ـ فاستخرجَ قلبي ثمّ أُتيتُ بطَشت من ذَهَب مملوّ إيماناً فَغسَلَ قلبي ثمّ حمى ثمّ اعيد. وفي رواية؛ ثمّ غَسَلَ البطن بماء زمزم، ثمّ ملى إيماناً وحكمةً. ثمّ أتيتُ بدابّةٍ دونَ البغل وفوق الحمار أبيضَ، يقال له البُراقُ، يَضَعُ خُطوةً عند أقصىٰ طرفه، فحُمِلتُ عليه.

فانطلق بي جبرئيل حتّىٰ أتى السّماء الدنيا فاستفتح قبلُ: مَن هذا. قال: جبرئيلُ. قيل: ومَن مَعَك، قال: محمّد. قيل: وقد أُرسل إليه. قال: نعم. قيل: مَرحباً بهِ. فنعمَ المجيء جاء. ففتح، فلمّا خلصتُ، إذا يوسفُ. قال: هذا يوسفُ. فسَلّم عليه، فسلّمتُ عليه، فردّ السّلامَ. ثمّ قال: مَرحباً بالأخ الصّالح والنبيّ الصّالح.

ثمّ صعد بي إلى السّماء الرّابعة. فاستفتح. قيل: مَن هذا؟ قال: جبرئيل. قيل: ومن معك؟ قال: محمّد. قيل: وقد أُرسل إليه؟ قال: نعم. قيل: مَرحباً به. فنعم المجيء جاء، ففتح. فلمّا خلصتُ، فإذا إدريسُ. فقال: هذا إدريسُ، فسلّم عليه،

فسلّمتُ عليه ، فردّ . ثمّ قال : مَرحباً بالأخ الصّالح والنّبيّ الصّالح.

ثمّ صعد [٢١ ظ] حتّىٰ أتى السّماء الخامسة فاستفتح . قيل : مَن هذا؟ قال : جبرئيل . قيل : ومن معك؟ قال : محمّد. قيل : وقد أُرسِلَ إليه. قال : نعم . قيل : مَرحباً به . فنعم المجيء جاء . ففتح . فلمُا خلصتُ فإذاً هارونُ . قال : هذا هارونُ ، فسَلّم عليه ، فسلّمتُ عليه . فردّ . ثمّ قال : مَرحباً بالأخ الصّالحُ والنّبيّ الصّالح .

ثمّ صعد بي حتّىٰ السّماء السّادسة ، فاستفتح . قيل : من هذا؟ قال : جبرئيل . قيل : ومن معك؟ قال : محمّد. قيل : وقد أُرسِل إليه؟ قال : نعم . قيل : مرحباً به . فنعم المجيء جاء . فلمّا خلصتُ فإذاً موسىٰ . قال : هذا موسىٰ ، فسلّم عليه . فسلّمتُ عليه ، فردّ . ثمّ قال : مرحباً بالأخ الصّالح والنبيّ الصالح . فلمّا جاوزتُ بكىٰ . قيل له : ما يُبكيك . قال : أبكي لأنّ غلاماً بعث بعدي يدخلُ الجنّةَ من أمّته أكثرُ ممّن يدخلها من أمّتي .

ثمّ صعد بي إلىٰ السّماء السّابعة ، فاستفتح جبرئيل . قيل : من هذا؟ قال : جبرئيل . قيل : ومَن معك؟ قال : محمّد. قيل : وقد بُعِثَ إليه. قال : نعم . قيل : مَرحباً به ، فنعم المجيء جاء . فلمّا خلصتُ ، فإذاً إبراهيمُ . قال : هذا أبوك إبراهيمُ . فسلّم عليه ، فسلّمتُ عليه ، فردّ السّلام . ثمّ قال : مرحباً بالابن الصّالح والنّبيّ الصالح.

ثمّ دُفعتُ إلىٰ سِدرة المُنتهىٰ ، فإذاً نبقها مثلُ حلال بحر واذاً ورقها مثلُ آذان البغلة. قال: هذا سِدرةُ المنتهىٰ،فإذاً أربعةُ أنهار ، نهران باطنان ونهران ظاهران . قلتُ: ما هذا، يا جبرئيل. قال: أمّا الباطِنان فنهرانِ في الجنة . وأمّا الظّاهران فالنّيلُ والفراتُ.

ثمّ دفع بى إلىٰ البيت المعمور . ثمّ أُتيتُ بإناء من خَمر وإناء من لَبَن وإناء من عَسَل . فأخذتُ اللّبَنَ ، فقال : هي الفِطرةُ ، أنت عليها وأُمّتكَ .

ثمّ فرضت عليّ الصّلاةُ خمسينَ صلاةً كُلَّ يوم ، فرجعتُ فمررتُ علىٰ موسىٰ فقال : بما أمِرتَ؟ قال : أمِرتُ بخمسين صَلاةً ،كُلَّ يوم . قال : إنّ أمتك لا تستطيعُ خمسينَ صلاةً كلَّ يوم ، وإنّى والله قد جرّبتُ النّاس قبلك وعالجتُ بني إسرائيل أشدَّ المُعالجة . فارجع [٢٢ب] إلىٰ ربّك فاسألهُ التّخفيفَ لأُمّتك ، فرجعتُ ، فوضع عنّي

عشراً ، فرجعتُ إلىٰ موسىٰ ، فقال مِثلَهُ ، فرجعتُ . فوضَعَ عنّي عَشراً ، فرجعتُ ، فقال مثله ، فرَجَعت فوَضَعَ عنّي عشراً ، فرجعتُ بخمس صلوات كلّ يوم . قال : إنّ أُمّتك لا تستطيعُ خَمسَ صلوات كُلّ يوم . وإنّي قد جرّبتُ الناس قبلك وعالجتُ بني إسرائيل أشدّ المُعالجة ، فارجع إلىٰ ربّك فاسألهُ التّخفيف لأُمّتك . قال : سألتُ ربّي حتّىٰ استحييتُ ، ولكنّي أرضىٰ وأُسلّم . فلما جاوزتُ نادىٰ منادٍ : أمضيتَ فريضتي وخفّفتَ عن عبادتي .»

روايةٌ أُخرىٰ (۲)

روى : أنّ رسول الله ﷺ ، قال : أتيتُ بالبراق وهو دابّة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يقع حافره عند منتهى طرفه ، فركبتهُ حتّىٰ أتيتَ بيتَ المَقدِس ، فربطته بالحلقة الّتي يربط بها الأنبياء . قال : ثمّ دخلتُ المسجد فصلّيتُ فيه ركعتين . ثمّ خرجتُ فجاءني جبرئيل بإناء من خمر وإناء من لبن ، فاخترتُ اللّبن . فقال جبرئيل : اخترتَ الفطرة . ثمّ عرج بنا إلىٰ السماء . وساق مثلَ معناه .

قال : فإذاً أنا بآدم فرحّب بي ودعا لي بخير . وقال في السّماء الثّالثة : فأنا بيوسف إذ هو قد أعطي شطرَ الحسن ، فرحّب بي ودعا لي بالخير . ولم يذكر بكاء موسىٰ . وقال في السّماء السّابعة : فإذاً أنا بإبراهيم مُسنِداً ظهره إلىٰ البيت المعمور . وإذا هو يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك لا يعودون إليه . ثمّ ذهب إلىٰ سدة المنتهىٰ. فإذا ورقها كآذان الصله، وإذا ثمرها كالقلال. فلمّا غشاها من أمر الله ما غشي بصرك. فما أحد من خلق الله يستطيع أن نسصها من حُسنها ، وأوحى إليّ ما أوحى ، فعرض عليّ خمسين صلاة في كلّ يوم وليلة . فنزلت إلىٰ موسىٰ . فقال : ما فرض ربّك علىٰ أمّتك قلتُ : خمسين صلاةً . قال : ارجع إلىٰ ربّك فاسأله التخفيف ، فإنّ امّتك لا تطيق ذلك . فإنّي بلوتُ بني إسرائيل وجرّبتهم قال : فرجعتُ إلىٰ ربّي . يا ربّ [۲۳ظ]...

أمتَك لا تطيق ذلك . فارجع إلىٰ ربّك فاسأله التّخفيفَ . قال : فلم أزل أرجع بين ربّي وبين موسىٰ ، حتّىٰ قال : يا محمّد، إنّهنّ خمسُ صلوات كلّ يوم وليلة ، لكلّ صلاة عشرٌ ، فذلك خمسون صلاةً . من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة . فإن عملها

كتبتُ له عشراً . ومن همّ بسيّئة فلم يعلمها لم يكتب له شيء . فإن عملها كتبتُ له سيّئةً واحدةً . قال : فنزلت حتّىٰ انتهيتُ إلىٰ موسى فأخبرته . قال : ارجع إلىٰ ربّك فاسأله التّخفيف فقال رسول الله ﷺ ، فقلت : قد رجعتُ إلىٰ ربّي حتّىٰ استحييتُ منه.

روايةٌ أخرىٰ (٣)

روى : أنّ رسول الله ﷺ ، قال : فرّج عنّي سقفُ بيني وأنا بمكة ، فنزل جبرئيل فعرج صدري ، ثمّ غسله بماء زمزم ، ثمّ جاء بطست من ذهب ممتلى حكمةً وإيماناً فأفرغه في صدري ، ثمّ أطبقه ، ثمّ أخذ بيدي ، فعرج بي إلىٰ السماء فلمّا جئتُ إلىٰ السّماء الدّنيا قال جبرئيل لخازن السّماء : افتح . قال : من هذا؟ قال : جبرئيل . قال : هل معك أحدٌ؟ قال : نعم ، محمد ﷺ ، فقال : أرسل إليه؟ قال : نعم ، فلمّا فتح علونا السّماء الدّنيا . إذاً رجل قاعد علىٰ يمينه أسوِدَةٌ وعلىٰ يساره أسوِدَةٌ ، إذا نظر قِبل يمينه ضحك وإذا نظر قِبل شماله بكىٰ . فقال : مرحبا بالنّبيّ الصّالح والابن الصالح . فقلتُ لجبرئيل : مَن هذا؟ قال : هذا آدمُ ، وهذه الأسودةُ عن يمينه وشماله نسمة . فأهل اليمين منهم أهل الجنّة والأسودة عن شماله أهلُ النار . فإذا نظر عن يمينه ضحك وإذا نظر إلىٰ شماله بكىٰ .

ثمّ عرج بي إلىٰ السّماء الثّانية ، فقال لخازنها : افتح . فقال له خازنُها : مثل ما قال الأوّل . قال الراوي : فذكر أنّه وجد في السّماوات آدم وإدريس وموسىٰ وعيسىٰ وإبراهيم . ولم لست كيف منازلهُم ، غير أنّه ذكر أنّه وجد آدم في السّماء الدّنيا وإبراهيم في السّماء السّادسة . [٢٤ب]

قال ابن شهاب : فأخبرني ابنُ حزم : إنّ ابن عبّاس واباحه الأنصاريّ ، فهما يقولان : قال النبيّ ﷺ : ثمّ عرج بي حتّىٰ ظهرت لمستوى اسمع فيه صرير الأقلام . فقال النبيّ ﷺ ، ففرض الله علىٰ أمّتي خمسينَ صلاةً .

فرجعت بذلك حتّىٰ مررت علىٰ موسىٰ ، فقال : ما فرض الله بك علىٰ أُمّتك فقلت : فرض خمسين صلاةً . قال : فارجع إلىٰ ربّك ، فإنّ أُمّتك لا تُطيقُ . فراجعتُ

ربّي ، فوضع شطرها . فرجعت إلىٰ موسىٰ ، فقلت : وضع شطرها . فقال : راجع ربك ، فإن امّتك لا تطيق ذلك . فراجعتُ موضع شطرها فرجعتُ إليه. فقال : ارجع إلىٰ ربك ، فإنّ امّتك لا تطيق ذلك ، فراجعته فقال : هي خمس، لا يبدّل القولُ لديّ . فرجعتُ إلىٰ موسىٰ فقال : راجع ربّك فقلتُ استحييتُ من ربّي .

ثمّ انطلق بي حتّىٰ انتهىٰ بي إلىٰ سدرة المنتهىٰ وغشيها ألوانٌ لا أدرى ما هي ، ثمّ دخلت الجنّة فإذاً فيها جنابذُ اللؤلؤ ، وإذا ترابُها المِسكُ .

رواية أخرىٰ (۴)

روي به : أنّه لمّا أُسريَ برسول اللهﷺ انتهي بي إلىٰ سدرة المنتهىٰ ، وهي في السّماء السّادسة ، إليها ينتهي ما يعرج به من الأرض ، فيفيض منها وإليها ينتهى ما يهبط به من فوقها فيفيض منها . قال : «إذ يَغشَى السِّدرَةَ ما يَغشىٰ» [النجم / ۱۶] قال : فراش من ذهب . قال : فأعطى رسول اللهﷺ ، ثلاثاً : أعطي الصّلواتِ الخمس ، وأعطي خواتيم سورة البقرة ، وغفر لمن لا يشرك بالله من أمّته شيئاً المقحمات .

رواية أُخرى (۵)

روى : أنّه قال رسول اللهﷺ : «لقد رأيتني في الحجر وقريشٌ تسألني عن مُسراى ، فسألتني عن أشياء من بيت المَقدِس ، لم أثبتها ، فكربت كرباً ماكربتُ مثله . فرفعه الله لي أنظر إليه، ما يسألوني عن شيء إلّا أنبأتهُم [۲۵ظ] وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء . فإذا موسىٰ قائم يصلّي . فإذا رجل صوب جعد كأنّه من رجال سنؤة . وإذا عيسىٰ قائم يصلّى ، أقربُ النّاس به شبهاً عروةُ بنُ مسعود الثقفيّ . وإذاً إبراهيم قائم يصلّى ، أشبهُ النـاس بـه صـاحبكم ـ يـعني نـفسه ـ فـخانت الصّـلاة . فأمّمتُهُم . فلمّا فرغتُ من الصّلاة ، قال لي قائل : يا محمّد: هذا مالكُ خازن النّار ، فسلّم عليه . فالتفتُّ إليه فبدأني بالسلام .

روايةُ أُخرىٰ (۶)

روى : أنّ رسول اللهﷺ ، يقول : لمّاكذّبني قريشٌ قمتُ في الحِجر . فجلّى اللهُ

لي بيتَ المَقدِس ، فطفقتُ أخبِرُهُم عن آياته ، وأنا أنظرُ إليه.

شرح اللّغات

في «الصحاح» : «قال ابن عباس : الحَطيمُ : الجدارُ ، أعني جدار حَجَر الكَعبَة وحَجَر الكعبة ما حاواه الحَطيم المدار بالبيت جانب الشمال» . وفي «النهاية» : «الحِجر بالكسر ، الحائط المُستدير إلىٰ جانب الكعبة . العزل يحطمنّكم النّاسُ : يزدحمون عليكم . ومنه سمّى حطم مكّة . وهو ما بين الرُّكن والباب . وقيل : العربُ كانت تطرحُ فيه ما طافت به من الثّياب حتّىٰ يُتَحطّم بطُول الزّمان . وبعضُ المفسّرين ، قال : الحطيم : هو الحجر ، والرّسولﷺ حكى حكاية المعراج مكرّراً فعبّر عن الموضع في حكايته بالحَطيم وفي أخرىٰ بالحِجر . والمعنى واحد . ومنهم من قال : الحطيمُ غيرُ الحِجر ، وهو ما بينَ المقام إلىٰ الباب . وقيل : ما بينَ الرّكن والمقام وزمزم والحجر . وشكّ الرّاوي في أنّه سمع الحطيم أو الحجر .

والشِّعرة بالكسر ، شعر العانة أو منتبهُ . والاتيان بالطّست للملته . والغسل بقرينة الرّواية الأُخرىٰ . قالوا : المرادُ بقولهم وقد بعث أنّه بعث إليه الإسراء . فإنّ البعث للرّسالة كان معلوماً لهم . وقالوا : مملوٌّ إيماناً ، من باب تمثيل المعنى الغير المحسوس بالمحسوس فإنّ الطشت لا يملأ من الإيمان .كما أنّ القلبَ [٢٦ب] لا يملأ منه . والرّحب : السّعة . وقيل : الرَحَب : موضع التّرحيب . وبكاء موسىٰ لشفقته علىٰ أُمّته ، فإنّهم كانوا في مُخالفة الأنبياء . والأسودة هى أبناؤه الذين يعلمُ أنّهم منه . ولا يلزمُ في هذا العلم حُضورهم في السّماء . فهذه هي الرّوايات .

وحريٌّ بنا أن نُشير إلىٰ الدّرايات ، فإنّه لا يبعدُ ان يستبعد بعضُ الجهلة ، سيّما ممّا يظهرُ من ظواهر الأحاديث ، وإن يتوهّم الزّلل في الرّوايات لما يترااىٰ فيها من المُخالفات ، فلنتمّم الفصلَ بوَصلين.

[الوَصلُ] الأوّل في إزالة التُّوهماتِ والاستبعاداتِ

فمنها شَقُّ الصَّدر مع بَقاء الحَياة ، ومنها غَسلُ القلب ورَدّها إلىٰ مَوضعها ، ومنها

تَمليةُ القَلب من الإيمان.

فلإزاحةِ تلك التوهُّمات وإزالة هذه الاستبعادات أقولُ : الحِكمُ والفضائلُ والعُلومُ والخَصائل إنّما تفيضُ على النّفوس الإنسيّة بحسَب استعدادتِها بأرواحِها . وهذا إنّما يتأتّىٰ بصفاء الرُّوح . فكُلّما كان الرُّوحُ أصفىٰ كان استعدادُ الحِكم والعلوم أوفىٰ ، وكلّما كان من الخَلط بالخَلط أخلىٰ كان جِلوةُ الحَقّ به وفيه أجلىٰ ، والاطميناںُ بالتّصديق والإيمان أقوىٰ . فإذا كان القلب مملوّاً بروح في غاية الصّفاء والبَهاء كان استِعدادُ الحِكم والعُلوم شديداً والاطميناںُ بالإيمان كثيراً ، وإذا كمل وتمَّ استعدادُ مُستعدّ لأمر ، حصل فيه بسُرعة بلا مُهلة ، وكثيرٌ من العُلوم يقومُ بالرُّوح .

وعلى رأى القُدَماء من الحُكماء المُنوّر أبصارُ بَصائرهم بالأنوار المُقتبسَة من مِشكاة وحي الأنبياء يقومُ كثيرٌ من المدارك بمُدركاتها بالرُّوح في القلب . والآثارُ والاخبارُ من أخبار الأحبار تُفيدُ هذا أيضاً ،كما لا يخفىٰ علىٰ من تتّبعها . فإذا ملئ القلبُ بالرُّوح الجيّد الصّافى الوافي الكافي لحُصول [۲۷ظ] الحِكم والعُلوم والاطمينان بالإيمان . فقد حصل فيها العُلوم والحِكم والإيمان . إذ كُلُّ عَرَض حالّ في جِسم يَحصُلُ في مَحَلّ ذلك الجِسم بلا تأويل وتكلُّف . والحكمُ بأنّ الحكمة في الذّهب لحكمة هى أنّ الذّهبَ كالقلب مِزاجاً قريبٌ منها جِدّاً امتِزاجاً . ومن يَخلُق رُوحاً في قلب فهو قادرٌ علىٰ أن يخلق مثلهُ فيما يقربُ منها ، والرّوح المُستعدّ كما يُردُّ إلىٰ القَلب من موارد الأوردة يصحُّ أن يرد من موارد الفُيوض الإلٰهيّة الّتي هي أجَلُّ وأعلىٰ . ولعلّ هذا أتمُّ وأوفىٰ . والحُكمُ بأنّ الحِكمةَ في الذّهب لعلّه مجازٌ مُجازٌ وجوازٌ بوجوه شائعة دائقة نكت من البراعة والبلاغة ، ثمّ بعدَ تحقّق حقيقة الرُّوح والحكمة علىٰ ما حقّقتهُ يتحقّقُ حقيّةُ الحقيقة بلا مَجاز إلىٰ مجاز.

وأمّا شَقّ الصّدر فغيرُ غريب ولا بعيد . وإنّما يستعبدهُ من لا يعرف ولا يستبعدهُ من يعرفُ الطَّبائع والصَّنائع ، فإنّ كثيراً من الأطبّاء يسقونَ الأعضاء للإصلاحات والمُعالجات والبطّ من الطّبّ .

ولعلّ العارفَ ، بعد تعريفنا هذا الاستعداد ، لا يستنكر شيئاً من شَقّ الصَّدر وغَسل القلب وتمليتها من الحِكمة بالاطمينان والتّصديق والإيمان ولا يزلزله تمويهاتُ الشّيطان.

ومنها : أنّ النّيلَ والفُراتَ نهران منبع كُلّ معلوم ، منبع النّيل جبالُ القمر ومنبعُ الفرات جبالُ في حدود ديار بكر والشّام ولا ينصبّ شيء هذا من السّماء.

فأقولُ في جواب هذا : إنّ الماء النّابع من المنبع ينبعُ ببُخار مائيّ سحابيّ ينقلبُ ويتقاطرُ . فإذاكان مثلُ هذا البُخار ماشياً مُنبعثاً من السّماء علىٰ ما في الحديث . ثمّ ورد ونزل إلىٰ رؤوس تلك الجِبال بمنافذها وأغوارها صحّ الأمران . ولم يبق للاستبعاد ودعوى المُحال مَجالٌ . ثمّ الّذي آمن بالجنّة وأشجارها وأثمارها لا يستبعدُ ولا يستنكرُ كونَ شَجرة السِّدر بأوراقها وثمارها في قريب من بابها.

ومنها أنّ ضِحكَ آدمَ وبكاءهُ نظراً إلىٰ يمينه وشماله يشعرُ بكون أرباب النّار [٢٨ب] في السّماء . فأقولُ في جوابه : توهّم الاشعار لعدم الشُّعور بيمينه وشماله. وذلك أنّ أولاد آدم خلق منه . ففي بعضها قُوّة اليمين ، وهي الصّحّةُ والقُوّةُ والاستقامة ، أكثَرُ ، وفي بعضها هذه أنقصُ . فالكمالُ يُورِثُ الكمالَ ، والنّقصُ النّقصَ .

الوصل الثاني <بيان الاختلافات>

من المُخالفات المُموّهة أنّهُ ورد في بعض الرّوايات ما ليس في غيرها . ومنها : أنّه ورد في رواية : أنّهُ رأى بعضَ الأنبياء ، كموسى وعيسى عليهما السلام ، في بيت المَقدِس ، وفي رواية أُخرىٰ أنّه رآهُما في السماء. ومنها : أنّه يُروىٰ أنّ الأواني أُعطى لهُ في السّماء . وروى أيضاً أنّها أُعطى له في بيتِ المَقدِس . ومنها : أنّه روى أنسٌ في حديث : «بينا أنا في الحطيم» ، وفي حديث : فرّج عنّي سَقَفُ بيتي .

وأقولُ : من عرف يعرف أنّه لا خِلافَ ولا مِراء في شيء منها . أمّا الأوّل ، فلأنّه لا يلزمُ في كُلّ رواية وحكاية ، حكايةُ جميع ما رأى . ففي بعضها ، حكى بعض ، وفي بعض بعضٌ . وأمّا الثّاني ، فلإمكان رؤية الأنبياء في مكانين ، فإنّ لهمُ التّمكّن من

تطواف الأطراف. وأمّا الثّالث ، فلأنّ المكرم إذا أتى مَنزلاً أُوتى لهُ ضيافة أشربته ، فأيّ استبعاد في اتيان الأوانى والأشربة في منزلين ومَنازل . وأمّا الرابعُ ، فالمُخالفة لا تتبيّنُ إلّا إذا تبيّن أنّ البيتَ الّذي عرج منه ، وهو بيتُ أُمّ هاني ، لم يكن في الحِجر وقربه ومن تصوير مواضع الحرم علىٰ ما صوّره بعضُ المهرة فيه أو بقر به جِداً . وعلى التّقديرين لا مُنافاة ولا مُخالفةَ . ولو تبيّن التباين أمكن التّوافق بأن يكونَ بعد بفرح البيت والصُّعود يزول في الحجر ، وفيه شَقّ الصّدر ، ثمّ الصّعود بالرّكوب.

وبعضُ المفسّرين للأحاديث قال في رفع هذا التنافي أنّه كان لرسول الله ﷺ معراجان ، أحدهما في اليقظة وهو ما رواه مالك ، و ثانيها في النّوم . قالوا : أراد بـ«بيتي» بيتَ أُمّ هاني ، لما يدلُّ عليه روايةٌ أُخرىٰ . وإضافتهُ إلىٰ نفسه لأنّه تربّىٰ فيه . وإضافته إلىٰ أُمّ هاني لأنّها كانت صاحِبَها . هذا ما قالوا ، وفيه ما فيه ، كما لايخفىٰ علىٰ النّبيه . وللإضافة الأولىٰ وجهٌ آخَرُ لعلّه أولىٰ .

الباب الأوّل بَيانُ الإمكانِ

تقررّ في العلوم الرّياضيّة بالبراهين الهندسيّة ، علىٰ رأي الحُسّاب ، أنّ مقدار درجة واحدة من مُقعّر الأطلس لما به نِصفُ قُطر الأرض واحد ۷۱۲۲۳ وأميالها ۹۳۴۳۰۹۳ . فالفلكُ الأطلسُ يقطعُ بمُقعّره في ثلاث عشر ساعة مُستوية هذا القدر من الأميال . وإذا تحرّك مقدار دقيقة واحدة ، وهي جزءٌ من سبع مائة جُزء من ساعة مُستوية كان قد قطع من المسافة ۱۹۹۷۱۸ وسدس ، وفي مُدّة طلوع جِرم الشّمس بتمامها يتحرك هذا القدر ، وفي زمان يتكلّم أحدٌ بواحد يتحرّكُ الأطلسُ بمُقعّره ألف وسبع مائة وثمان وثلاثون فرسخاً ونصف قُطر الثّوابت وهو من المركز إلىٰ مُحدّب السّابع الّتي مُقعّر الثامن ۲۹۲۴۳۳۴۳ . بيت :

از مركز خاك تا نهُم چرخ برين — كهفغ ز مجغ شمج به فرسنگ شمار

فالفلكُ في ساعات تقطع درجات ، مسافتُها أكثرُ من نِصف القُطر ، سيّما وقد نقص منهُ نصفُ قُطر الأرض . فظهر أنّ قطع تلك المسافة في مُدّة قصيرة قاصرة من

اللّيل ممكن غيرُ مُحال ولا مُستبعد.

وإن توهّم أنّ أهل الهيأة تصوّروا الأفلاك متماسّة لا مسافة بينها وأنّ لكلّ قدر آخَر من الثّخن ، وظاهرُ الحديث يدلُّ على البُعد والمسافة والتّساوي ، فإنّه يُفيدُ أنّ مقدار ثخن كلّ سماء يقدر لقطع بخمس مائة ، وكذا ما بين سمائين من المسافة.

فليعلم أوّلاً : أنّ الحديثَ الصّحيحَ أصحّ ممّا ظنّ استحساناً بفريقين ، وأنّ التّماسّ الّذي حكموا به مبنيٌّ علىٰ عدم إثبات الفصل . وذلك غيرُ يقينيّ ، بل هو استحسان منهم ، وأنّ زمان قطع المسافة يختلفُ طولاً وقصراً باختلاف قوائم المُتحرّك . فإن قطع مسافة بقوام أغلظ ،كالماء ، مثلاً ، لا يتأتىٰ في زمان تساوى قطع فعل تلك المسافة بقوام أرقّ كالهواء إذا تساوت الحركة بقوّة المُحرّك والمُتحرّك [٣٠ب].

فمن الجائز أن يكون قوامات ما بين السّماوات وأجزائها مختلفة رِقّةً وغلظاً وكانت بوجه يقطع كُلّ في زمان مُساو لزمان قطع الآخرَ عند استواء المتحرك والقوّة المُحرّكة علىٰ أنّه ليس في الحديث لفظ السّنة ، بل العام ، والعام عام يحمل على السّنة وغيرها ممّا هو أقلُّ منها علىٰ ما نقلنا عن أهل اللغة في تفسير بعض الأحاديث . فالحديث صحيح غير مُخالف لرأي أهل الهيأد .

فاعرف هذا ، فإنّه ، مع أنّهُ ظاهر جليّ على الأجلّاء ، خفى علىٰ من خفى عليه الجَلايا ، واعرف أنّ صاحبَ القُوّة القُدسيّة كثيراً مّا يعرفُ ما يعزبُ عنه غيرُه ، ونهايةُ نظر أهل النّظر قاصر عن بداية ما يظهرُ في بداية النّظر للبصير الخبير من أهل البصارة . والله أعلمُ .

البابُ الثّاني في ردّ شُبَهِ المُنكرينَ المُستَبعدينَ

قالوا : إنّ هذه الحالة لو كانت كانت في النّوم ، لا في اليقظة . ويدلُّ علىٰ هذا : القُرآنُ والأثرُ والمعقولُ :

أمّا القُرآنُ ، فآيتان . الأولىٰ : ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الاسراء / ٦٠]، والرُّؤيا هي الرُّؤيةُ في المنام . والمرادُ : المِعراجُ . الثّانية قولهُ في

صفة الأنعام : ﴿ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَـٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ﴾ [النحل / ۷] . وحُصولهُ في المعراج يُنافي ذلك.

وأمّا الأثر . فقولُ عايشة : «ما فقدتُ جَسَدُ رسول الله ، ولكن أُسري برُوحهِ» . وعن معاوية : أنّهُ قال في جوابِ ما سئل عنهُ من الإسراء : «كانت رؤيا صادقةً» .

وأمّا المعقولُ : فوُجُوهٌ . الأوّل : أنّ الجَسَدَ جِرمٌ ثقيلٌ فلا يقبل الصّعودَ إلىٰ السّماوات . الثّاني : أنّ في الزّمان القليل الصّعُود من الأرض إلىٰ العَرش غيرُ معقول . الثّالث : أنّه لو كان صِدقاً فلِمَ لم يتّفق في النّهار من واحد أن يَصعَدَ في الهواء قدرَ شِبر. الرّابع : أنّه كان عالماً بأنّه نبيٌّ ، فلا حاجة إلىٰ اظهار هذه الشّفاعة. الخامس : أنّه لو صعد إلىٰ السّماء لحصلَ فيها فَطورٌ وانشقاقٌ . [۳۱ ط] وذلك خلافُ قوله تعالىٰ : ﴿ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ [الملك / ۳] علىٰ سبيل الإنكار.

وأُجيبَ عن الأوّل : بأنّ الرّؤيا هى الرّؤية ، يقالُ : رأي يرىٰ رؤيةً ورؤيا . وليست هي رؤيا المنام . بل الآيةُ دالّة علىٰ أنّها رؤيةُ يقَظَةٍ ، فإنّها هى الفتنة . ورؤية المنام لا تُورثُ فِتنةً ؛ فإنّ آحاد النّاس ، كاليهود والنّصارىٰ ، قد ترىٰ في المنام العَرشَ والسّماواتِ والجَنّةَ والنّارَ .

وأُجيبَ عن التّمسّك بخبر عايشة ومعاوية : أنّه شهادةُ نفى ، فلا تُقبَلُ . وأقول : يتفطّنُ من تصديق معاوية بحالها له من المقال.

وأُجيب : عن أوّل ما استدلّوا به من المعقول بمنع عدم إمكان صُعود الثّقيل . قيل : كما أنّهُ يمكنُ هُبُوط جبرئيل ، وهو روحُ غير ثقيل ، يمكنُ صُعود محمّد. ولا يخفىٰ ما فيه من التّمويه . والصّوابُ من الجواب ما أُقرّرهُ فيما سأُقرّرهُ .

وأُجيبَ عن عدم جواز قطع المسافة الطويلة في زمان قصير بالجواز بوجوه : أوّلها نُزولُ جبرئيل . وثانيها : أنّ الفلك يتحرّكُ من أوّل اللّيل إلىٰ آخِرهِ نِصفَ الدَّور . وذلك أكثر من البُعد بينَ الأرض والسّماء ، فالقليل يسعُ الصُّعود والنُّزول. الثالث : أنّ كرة الشّمس مثل كُرة الأرض بمائة وسِتّ وستّين ، ويطلعُ بتمامها

في زمان قليل ، فكيف يبعدُ صُعودُ محمّد.

الرابع : أنّهُ حكى عمّن عنده عِلمُ الكتاب أنّه أتى بعرش بلقيس من اليمن إلىٰ الشام في أقلّ من طرفة عين ، فكيف يُستبعدُ من محمّد ، وقد آتاهُ الرّحمٰن عِلمَ القرآن ، الصُّعودُ إلىٰ ما فوق السّماء في ليلة واحدة أو بعضها كمثلها ، علىٰ ما قيل.

الخامس : أنّه تعالىٰ قوّى الجِنّ لحمل كرماسيّ سليمان في يوم مسيرة بشَهر.

السادس : خُروج شعاع ...

وأُجيبَ عن قولهم : لم لا يرتفعُ في النّهار : بأنّ الله يفعلُ ما يشاءُ ويحكمُ ما يريدُ . ولو حصل فيه لم يظهر فرقٌ بين الصّدّيق والزّنديق . هذا ما قالوه سُؤالاً وجَواباً.

وأقولُ : الإيراداتُ كُلّها مردودةٌ ، ولا شيء منها بشيء ولا معقول ولا مقبول . فإنّي أوضحتُ بيانَ الإمكان بأوضح وجه وأتمّ مقال [٣٢ب] ، وأنّ محمّداً ﷺ ، لم يصعد وحده ، بل حملهُ البراقُ الّذي أتىٰ به جبرئيل ، فلم يبق إشكالٌ في صعود الثّقيل ، وأنّهُ لِم لم يصعد مرّةً أُخرىٰ في النّهار .

ثمّ لا يخفىٰ علىٰ أُولى النّهىٰ ممّن له خبرٌ عن الخبر : أنّ للسماوات أبواباً يتأتّى الدُّخول فيها والعُروج عليها من أبوابها ولا يستلزمُ هذا انفطاراً ولا اشتقاقاً بالدّخول.

ولا يُشكِلُ بفَتحها وسَدّها لو كانتا لوهما انهما لا تتأتى إلّا بحركة مُستقيمة مُتّسعة. لأنّ للمنع دفع ، ولو سُلّم فلم يلزم لزوم كون باب كُلّ سماء من جِنسه وعدم انفطار السّماء نفسها لو تمّ لا يتمُّ ولا يستلزم عدم انفطار ما بينها من الأجسام الّتي يتأتى الحركة فيها ، ثمّ النُّصُوص دالّة علىٰ إمكان الانفطار والانشقاق . اتلُ قوله تعالىٰ : ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾ [الانفطار / ١] ، و﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾ [الانشقاق / ١].

الباب الثالث <المعراج الجسماني ممكن عقلاً ونقلاً >

إنّ المعراجَ الجِسمانيّ ممكنٌ وقد أخبر عن وقوعه الصّادقُ الأمينُ ، فهو صادقٌ واقعٌ . أمّا الإمكان عقلاً ، فلما عرفتَ نقلاً وعقلاً . وأمّا الأخبارُ فلما لهُ من الاشتهار ، كالشمس في رائعة النّهار ، وهو كالمتواتر معنىً في الآثار والأخبار ، والرّؤيا الّتي

وردت في الآية المُتواترة دليلُ جليٌّ جليلٌ علىٰ ما ادّعينا ؛ فإنّ رُؤيا المنام كما لا يخفىٰ على أولى الأفهام لا تُورِثُ فتنةً .

يُحكىٰ أنّ أبا جهل لمّا سمعَ حكايةَ المعراج استنكر واستبعد ، وقال : إنّهُ كانَ يدّعى نُزولَ الملك من السّماء عليه ولم نقبلهُ ، والآن يدّعى صُعُودَهُ إلىٰ السّماء . وكان يُشَنّعُ ويَنسِبُ قائلهُ إلىٰ ما لا يليقُ . فحجّ عليه بعضُ الصَّحابة في مُشاجراته . فلما بلغ الخبرُ إلىٰ النبيّ ﷺ ، استحسنَ ذلك الصّحابيَّ وصدّقهُ وجَعَلَهُ صِدّيقاً .

وأيضاً قد اشتهر وشاع أنّ بعضَ الجَهَلة ارتدّ عن الإسلام بسماعه هذه الحكايةَ ، قائلاً : كيف نقبلُ قولَ من يقولُ مثلَ هذا . وظاهرٌ أنّه لو كان [۳۳ظ] رؤيا المنام لم يكن للإنكار والارتداد وجهٌ . إذ كثيراً مّا يرىٰ آحادُ النّاس ، كاليهود والنّصارىٰ ، السّماواتِ والملائكةَ والجنّةَ والنّارَ ، ولا يُنكرهُ أحدٌ ، ولا يستبعدُ ، بل يُأوّلُ . وأيضاً كثيرٌ من العلماء فسّروا قوله تعالى ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم / ۱] بنزوله ﷺ من السّماء.

وأيضاً اتّفق جُمهورُ علماء الإسلام باختصاصه ﷺ من سائر الأنبياء بالمِعراج الجسمانيّ والشّفاعة . وهُما أمران عَجيبان فارقان للعادة . ورؤيا المنام ليس بخارقٍ للعادة ، كما لا يخفىٰ .

قال كثيرٌ من علماء الإسلام : إنّ مُنكر المِعراج الجسمانيّ مُكذِّبٌ للنبيّ ﷺ ولأصحابه ، ومُنكرٌ لما هو كالضّروريّ من الدّين . فهو في إنكاره هذا فاسقٌ بل كافرٌ .

ومن الحشويّة من الجَهَلة المُنكرين من يقولُ : إنّه يُحكىٰ أنّه عند عُروجه بال إبريقٌ وجرى الماءُ من بلبلتهِ ، وعند العَود كان الماءُ جارياً بَعدُ . وكيف يمكنُ الصُّعودُ إلىٰ ما فوقَ السّماوات والتّكلُّم بتلك الكلمات ثمّ العَودُ في مُدّة قصيرة لم تبلغ إلىٰ عُشر ساعة .

ولا يذهبُ عليك أنّ هذا الاستبعادَ والاستنكار ليسَ إلّا لِجَهالة وحماقة ؛ فإنّ الإبريقَ إذا كان كبيراً كثيرَ الماء وبلبلته ضيّقةٌ لم يَخلُ من الماء إلّا بزمان طويل . ويحتملُ أن لا يَخرُجَ بالتّمام إلّا بعدَ تمام أيّام . وكيف دريتَ أنّ ذلك عُشرُ ساعة .

ولو كان هُناك استبعادٌ مّا يرتفعُ بما قدّمنا.

هذا ، والّذي أرىٰ أن من عرف كيفيّةَ الاستكمال ، عَرَفَ أنّ الكمالَ بالكَمال إنّما يتكمّلُ بمعرفة البَلايا والخَفايا المودعة في الملك والملكوت من الأرضين والسّماوات العُلىٰ . وكُلُّ من كان أكملَ ،كان هذه المعرفة فيه أتَمَّ وأكمَلَ ، ومن عرف ما عرف بجميع قُوى ، يمكنُ أن يعرفَ بها ، فهو في المعرفة اكمل وأعلىٰ ممّن عرفه ببعضها . ولمّا أراد الله تعالىٰ تكميلَ نبيّنا بأكمل كمال كمّلهُ بمعرفة ما يكمّلهُ بعَين العِيان وشُهود الوجدان ، فأسرىٰ به إلىٰ المسجد الأقصىٰ ، ومنه إلىٰ السّماوات العُلىٰ .

قيل : [٣٤ب] ما الفائدةُ في هذا ولِمَ لم يرتفع أوّلاً إلىٰ السّماء؟ أُجِيبَ : بأنّ الله لا يُسألُ عمّا يَفعَلُ . علىٰ أنّ في هذا زيادةَ شَرَف لتلك المنازل بيمن قَدَمِهِ . ولا يخفىٰ أنّ ما قدّمنا أولىٰ ، سِيّما إذا لم يكن في ساهرة الغَبراء ما لا يشاهد فيها أعرف هذا لعرف وجه عدم المُرور بجميع أجزاء السّماء ، على أن يفتح هذا الباب لفتح وجهاً من الجواب.

الباب الرابع

أُسوّى له مِصراعين بتمهيد مُقدّمة : هي أنّهُ جرى لِسان أهل اللّسان بأنّ الكنايةَ عبارةٌ عن إرادةِ معنى العبارة ولازمه عُرفا معاً. الأوّل : أنّ فتحَ باب بناء يصحُّ أن يكونَ كنايةً عن معرفة ما فيه أجزاءً أو أحوالاً ومَن فيه أشخاصاً وأشخاصاً ذواتاً وصفاتاً . الثّاني : أنّ معرفة المعارف بالتّعارف تتأتىٰ بوجوه العبارة والكناية والإشارة . فهذه معروفة مشهورة . ولهذا وجهُ آخرُ يعرفهُ من يعرفهُ ، وهو أجَلُّ وأجلىٰ ، مع أنّهُ أخفىٰ من اليسافه .

وتصوير هذا الوجه أنّ النُّفوسَ المُشرقة القُدسيّة ، بل الذّكيّة الزّكيّة ، إذا أقبلت بعضُها إلىٰ بعض ربما تحدثُ المُصَوّرة ... منه ... فحلت فتجلّت صُوَر مُصَوّرة من المُفيض في المُستفيض ، وقد تتأتى الإفاضة والاستفاضة من الجانبين.

والتحقيق الّذي يقتضيه النّظر الدّقيق : أنّ الأوّل قلّما يتأتى إلّا بالأُخرىٰ . تفطّن بهذا ولا تستبعد فيما يُحكىٰ ويُروىٰ : أنّ الحُضور في محضر الكمّل يُكمّلُ ويزولُ الإشكالات ويُفيدُ الفُيوض والاستفاضات من غير عبارة وكناية وإشارة . وأيضاً كثيراً مّا يكونُ الحُضورُ واللقاءُ بأدنى إشارة مُفيدٌ لفوائد لا يُفيدها كتابةٌ ولا عبارةٌ قيل بالفارسيّة ، بيت :

عشق را طىّ لسانى است كه صد ساله سخن　　　يـا بـا مـا ز بـه يك چشـم زدن مـى‌گويد

فعلىٰ هذا لا يَبعُدُ أن يَعرفَ أحدُ المعروفين بالتّسليم والتّرحيب مَعارفَ جمّةً من صاحبه . ولا يذهبُ عليك ان يُفتَح كُلٌّ من المِصراعين علىٰ ما فتحهُما وسّواهُما ينفتح أبوابٌ [۳۵ظ] شَتّىٰ إلىٰ معارف لا تُحصىٰ . ففتحُ باب كُلّ سماء يُفيدُ معرفةَ ما فيها ومَن فيها . وبهذا يظهرُ السّماوات بكميّاتها وكيفيّاتها وسائر حالاتها ويتجلّىٰ من فيها من الملائكة بأحوالها وبسلام الأنبياء وترحيب هؤلاء العُلماء العُرفاء الأصفياء الأذكياء عليهم السلام يبالى معرفة معارف شتّىٰ . فهذا وجهٌ وجيه سنح لي ، به يظهرُ وجهُ الفَتح وسِرّ السّلام معه وله وعليه وعليهمُ الصّلاةُ والسّلامُ وسرّ سُؤال الخَزَنَة والبُوّاب في الأبواب.

وإن اختلج في وهمك أنّ أبدانَ الأنبياء مدفونةٌ في الأرض وأرواحَهُم في الجَنّة في مَقعَدِ صِدق عند مَليك مُقتدر . فما الّذي يكونُ في السّماء ؟ فليُعلم أنّ هؤلاء أكرمُ عندَ الله مِن أن تبلىٰ في الأرض.وفي الأحاديث علىٰ هذا أماراتٌ،بل دلالاتٌ.فلهُم التّمكّنُ في كُلّ مكان ، ولطواف الأطراف بكُلّ زمان لهُمُ الجَنّةُ مَطافٌ ، وفي الكَعبة والقِبلة طوافٌ . هذا على قوانين الدّين . وأمّا علىٰ رأي الاشراق فالوجهُ ظاهِرٌ . وفيه ما فيه .

وأمّا العُبُورُ على النّار لو سُلّمَ أنّ تحت السّماء ناراً ، فعلىٰ سبيل منع الخُلوّ يُتصوّرُ وجوهٌ : الأوّل حُكم الله تعالىٰ بسلامة الأنبياء وعدم قبولهم للنار والاحتراق ، كالملائكة . الثّاني أمرهُ تعالىٰ بأن تكونَ النّارُ بَرداً وسَلاماً ،كنار إبراهيم عليه السلام ، الثّالثُ الإعجازُ ، الرّابعُ المُرور بسُرعة ، والنّارُ لا تُحرِقُ إلّا بمُدّة ومُهلة . الخامسُ : أن يكون فيها أبوابٌ ،كما في السّماوات .

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīᶜism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn 'Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīᶜī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ᶜAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ᶜArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīᶜism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*ṭalab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn ra'yay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīʿite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

(***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.II***) ***al-'ufuq al-Mubîn***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2006.

29. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali. ***Nihâyat al-Zuhûr*** (Persian Commentary on Suhrawardî's Hayâkil al-Nûr), edited with introduction and notes by M.Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2006.

30. Hassan b. Shahîd-i Thânî, Zein al-Din, ***Avâmir va navâhî*** (command and prohibitions) form Ma^{c}âlîm al-Din, with an Arabic-English glossary and a translated article by R. Brunschvig, edited by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2006.

31. Nourâni, Abdollah. ***Divine wisdom in Persian texts***. Tehran: SACWD, 2006.

32. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali, ***Three Mystical Treatises***, edited with introduction and notes by Malihe Karbassian and M. Karîmî Zanjânî Asl, Tehran: SACWD, 2006.

33. Haj Hoseini, M. ; Nouri, M. ***Dialogue between Religions***; collected papers presented at the commemoration ceremony held for professor Abd al Javad Falaturi, with an article on his academic life by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2007.

34. ***Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî***. Vol. 1 , Book 1-10, Edited by Abdollah Nourâni. Tehran: SACWD, 2007.

35. ***Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî***. Vol. 2 , Book 11-20, Edited by Abdollah Nourâni. Tehran: SACWD, 2007.

with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. ***Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)***, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. ***Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy***, edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

23. ***Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon,*** Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

24. Sabzavârî, H. M. Hâdî. ***Sharh-i Nebrâs al-Hudâ*** (A commentary on the Light of Guidence), edited with introduction by Dr. S. Sadr al-Dîn Tâherî. Tehran: SACWD, 2005.

25. Dabîrân Kâtibî-ye Qazwînî, Najm al-Dîn, ***Hikmat Al'ain,*** edited by 'Abbâs Sadrî. Tehran: SACWD, 2005.

26. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol I Logic , edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

27. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol II, edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005, Vol 2, Falsafa (Tabî'iyyât-Ilâhiyyât) va 'Irfân, edited with an introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

28. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. Known as mîr Dâmâd

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)***, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath (Pure arguments on three religions)***, edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam (Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam)***, edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. ***Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib***, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. ***Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ' (Metaphysics)***, with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî, Qutb al-dîn Muhammad. ***Qasida ye 'Ishqiyya (Ode on divine love)***, edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. ***Dârûhâ yi Qalbî (A Persian translation of al-Adwiat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ)***, edited

Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân. ***Fusûs al-Hikma*** with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

Publications

of the

International Colloquium on

Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)***, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i***

Society for the Application of
Cultural Works and Dignitaries

University of Tehran
Tehran-Iran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(34)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2007

Musannafât
Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî

Vol. 1

Book 1-10

Edited by
Abdollah Nourânî

Tehran 2007

Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries

University of Tehran
Tehran- Iran

Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî

Vol. 1

Book 1-10

Edited by
Abdollah Nourânî

Tehran 2007